

۱۴۰

ترجمه کتاب

اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات

یا اوج آراء کلامی شیخ مفید

ترجمه و تحقیق:

طاهره عظیم زاده - صدیقه اشرف



۱۴۰

ترجمه اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات

ترجمه و تحقیق:



140

Awâ'il al-Maqâlât fil-madhâhib al-mukhtârât

Translated by:
T. Azimzadeh S. Ashraf

کتاب اوائل المقالات توسط شیخ مفید در سده چهارم هجری / دهم میلادی نوشته شده است. این کتاب از نخستین کتاب‌های کلامی است که در تمایز شیعه و معتزله و دیگر فرقه های اسلامی نگاشته شده است و با وجود حجم کم ضمن صدو پنجاه و شش گفتار مباحث اساسی اعتقادی شیعه را بیان می کند.

از جمله اعتقادات اوست: خداوند عز و جل عادل و کریم است ...هیچ کس را بیش از توانایی اش مکلف نساخته،... در ساخته های او بیهودگی و در خلقت او تبعیض دیده نمی شود و در کارهایش ناپسندی وجود ندارد،... برتر از آن است که بنده را مجبور به کاری کند ... انسان ها را تنها به خاطر کار ناپسندشان سرزنش می کند. به اندازه ی ذره ای ستم نکرده هر کس کار نیکی انجام دهد، چند برابر شده و پاداش بزرگی دریافت خواهد کرد.

باهمکاری انتشارات سخن گستر
٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٧ - ٩٥٥ - ٨

design : L.Niroumand

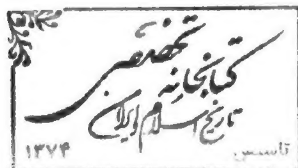
بسم الله الرحمن الرحيم

اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات

(اوج آراء کلامی شیخ مفید)

ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان
ملقب به شیخ مفید

مترجمان:
دکتر طاهره عظیم زاده طهرانی، دکتر صدیقه اشرف
(اعضای هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد)



سرشناسه: مفید، محمدبن‌محمد، ۳۳۶-۴۱۳ ق.

عنوان قراردادی: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (اوج آراء کلامی شیخ مفید) / ابوعبدالله‌محمدبن‌محمدبن‌نعمان ملقب به شیخ مفید؛ مترجمان طاهره عظیم‌زاده‌طهرانی، صدیقه اشرف.

مشخصات ظاهری: ۱۵۲ ص.

شابک: 8 – 955– 477 – 964 – 978

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

موضوع: کلام شیعه امامیه - - قرن ۴ ق.

موضوع: شیعه - - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

موضوع: اهل سنت - - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

شناسه افزوده: عظیم‌زاده‌طهرانی، طاهره، ۱۳۳۶ -، مترجم

شناسه افزوده: اشرف، صدیقه، ۱۳۳۵ -، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۸۳۰۴۱ الف ۷ م/ ۶ / ۲۰۹ BP

رده‌بندی دیویی: ۴۱۷۲ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۱۴۰۸۹



۱۴۰

◆ناشر: انتشارات سخن‌گستر و معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد

◆نام کتاب: اوائل‌المقالات فی المذاهب و المختارات یا اوج آراء کلامی شیخ مفید

◆مؤلف: ابوعبدالله‌محمدبن‌محمدبن‌نعمان

◆مترجمان: دکتر طاهره عظیم‌زاده‌طهرانی، دکتر صدیقه اشرف

◆شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

◆نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۰

◆چاپ: ... ۷۲۵۸۵۹۹۱)

◆قیمت: 70000

◆شابک: ۹۷۸-...

مرکز پخش: مشهد- خیابان راهنمایی- جنب دانشکده علوم نمایشگاه و فروشگاه کتاب دانشگاه آزاد اسلامی مشهد تلفن: ۸۴۳۲۶۸۷

تقدیم به

پیشگاه چهارده معصوم و به علماء و رهروان حقیقی

ائمه (علیهم السلام) به ویژه روح پاک شیخ مفید

فهرست مطالب

پیشگفتار

کتاب «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» از کتابهای بسیار با ارزشی است که اعتقادات و اندیشه‌های کلامی شیعه را مطرح کرده است. شیخ مفید نویسنده آن از علمای بزرگ شیعه در سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری در بغداد می‌زیست و با اندیشه‌های مختلف آن روزگار آشنا بود.

وی کوشید که تفاوت‌ها و اشتراکات عقاید شیعیان امامیه را با مکاتب و گرایش‌های موجود در زمان خود مطرح کند.

ترجمه این کتاب یکی از ضرورتهای جامعه‌ی فارسی زبان بود که مورد توجه مترجمان قرار گرفت و سعی گردید ضمن حفظ مفاهیم، امانت در ترجمه رعایت شود.

در اینجا بر خود لازم می‌دانیم که از اساتید محترم آقایان دکتر عبدخدایی و دکتر محمود فاضل که در اصلاح بخشهایی از ترجمه به ویژه در بحث‌های کلامی ما را یاری نمودند، سپاسگزاری کنیم و نیز مراتب قدردانی خود را از استاد محترم آقای دکتر محمود مهدوی دامغانی که به پیشنهاد ایشان این ترجمه محقق گردید، اعلام داریم.

برغم کوشش بسیار مترجمان، به طور قطع کاستی‌ها و اشکالاتی وجود دارد که از صاحب نظران تقاضا داریم با راهنمایی خود ما را به حقیقت مطالب نزدیکتر سازند.

امید است این نوشتار مقبول حق واقع شده و ذخیره‌ای برای سرای دیگر گردد.

عظیم زاده – اشرف

شیخ مفید و کتاب اوائل المقالات

محمد بن محمد بن نعمان از علمای بزرگ شیعه در یازدهم ذیقعده‌ی سال ۹۴۸/۳۳۶(نجاشی، *رجال*، ۴۰۲) و به قولی ۹۵۰/۳۳۸(طوسی، *فهرست*، ۲۳۸) در قریه‌ی سویقه‌ی ابن بصری از توابع عکبرا در نزدیکی بغداد متولد شد. برخی اجداد او را به سعید بن جبیر صحابه پیامبر و اعراب قحطانی رسانده‌اند(نجاشی، *رجال*، ۳۹۹).

پدرش در شهر واسط و بعد در عکبرا معلم بود و از این جهت مفید به ابن معلم معروف شد(ابن حجر، *لسان المیزان*، ۳۶۸/۵). مشهور است محمد بن نعمان در قریه‌ی عکبرا کشته شد(همانجا) ولی علت قتل او روشن نیست.

علت شهرت شیخ به مفید دو گونه نقل شده است یکی این که امام دوازدهم(ع) او را به این لقب خوانده‌اند(ابن شهر آشوب، *معالم العلما*، ص۱۴۸)[1] دیگر این که این لقب را علی بن عیسی رومانی یا قاضی عبدالجبار معتزلی(خویی، *معجم رجال*، ۹،۱۸-۲۱۸) به او داده‌اند.

مفید در کودکی همراه پدر به بغداد آمد و نزد استادانی به شاگردی پرداخت. علمای معتزله، اهل سنت و شیعه به او تعلیم دادند.در مقدمه کتاب ارشاد او، آقای محلاتی (مفید، *ارشاد*، ترجمه محلاتی، ص سی تا سی و پنج) اسامی ۶۱ تن را به عنوان شیخ و استاد مفید ذکر کرده و نوشته‌اند: این قسمتی از اسامی استادان شیخ مفید است که ما به آنها دسترسی

---

[1]. ابن شهر آشوب در کتاب *معالم*(ص۱۴۸) نوشته است که صاحب الزمان او را به این نام خواند و دلیل آن را در کتاب مناقب آورده‌ام ولی در کتاب مناقب این مطلب نیامده است. ممکن است منظور او متن توقیعی است که در این کتاب آورده و امام دوازدهم(ع) او را به عنوان الاخ السدید و الوفی الرشید الشیخ المفید مخاطب ساخته است(طبرسی، *الاحتجاج*، ۳۲۲/۲). البته آیت الله خویی این که امام(ع) او را مفید لقب داده باشند نپذیرفته‌اند(ر.ک همان، ۲۲۰/۱۸) زیرا دو توقیع امام در مورد مفید را که طبرسی در احتجاج ذکر کرده مرسل دانسته‌اند که واسطه بین طبرسی و شیخ مفید مجهول است و در ثانی، در صورت صدور توقیع، آنها در آخر عمر مفید سال‌های ۴۱۳-۴۱۰ صادر شده در حالی که مفید در عنفوان جوانی به این لقب مشهور بوده است.

پیدا کردیم و اسامی برخی را مانند علی بن عیسی رمانی[1]، قاضی عبدالجبار[2] معتزلی و ابوعبدالله جعل[3] و سایر دانشمندان اهل سنت که معاصر با مفید بوده‌اند و او کم و بیش از آنها استفاده کرده است ذکر نکردیم.

از نخستین اساتید او در کلام ابوعبدالله حسین بن علی بصری(۳۶۷ق/۹۷۶م) بود. ابوعبدالله بصری ریاست معتزله مکتب بصره[4] را در بغداد به عهده داشت و از شاگردان ابوهاشم جبایی(د.۳۲۱ق/۹۳۳م) بود(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ص۷). شیخ مفید بعدها کتاب‌هایی در رد عقاید او نوشت چون الرد علی ابی عبدالله البصری فی تفضیل الملائکه(همان، ص۴۵) و النقض علی ابی عبدالله البصری فی المتعه(همان، ص۵۹). استاد دیگر او را ابویاسر دانسته‌اند که به نظر زنجانی(مقدمه اوائل المقالات، ص۲۴۸) همان طاهر غلام ابی الجیش بود و ابوالجیش مظفر بن محمد الخرسانی است که از متکلمان و شاگردان ابوسهل نوبختی(د.۳۱۱) بوده است. گفته شده چون ابویاسر نتوانست به پرسش‌های شاگردش پاسخ دهد او را همراه راهنمایی نزد علی بن عیسی رمانی(۳۸۵ق/۹۹۵م) فرستاد. علی بن عیسی از معتزله و مفسر قرآن و شاگرد ابن اخشید بود. ابوبکر احمد بن علی اخشید از معتزله مشهور بود که به بغداد رفت و مکتب اخشیدیه را در آنجا پایه گذاشت. شیخ مفید

---

[1]. ابوالحسن علی بن عیسی رمانی از علمای نحو و متبحر در علوم مختلف چون فقه و قرآن و کلام. ابن مرتضی در طبقات المعتزله(ص۱۱۰) بدون ذکر لقب رمانی در طبقه دهم معتزله از او یاد کرده و نوشته به او جامع می‌گفتند زیرا بین علوم مختلف جمع کرد. در زمان ابن ندیم زنده بوده و برخی آثارش را آورده است(*فهرست*، ص۶۹ و ۲۲۱). مشهور است که علی بن عیسی استاد مفید بوده است اما مفید در زمینه امامت با او توافق نداشته و کتابی به نام النقض علی علی بن عیسی الرمانی فی الامامه دارد(نجاشی، *رجال*، ۳۹۹).

[2]. ابوالحسن قاضی القضاه عبدالجبار همدانی(۴۱۵-۳۲۵/۱۰۲۵-۹۳۶) ابتدا اشعری و به مذهب شافعی بود و بعد برگشت و از معتزله شد. ریاست معتزله به او ختم می‌شود. صاحب بن عباد وزیر آل بویه در سال ۹۷۸/۳۶۷ او را به ری فراخواند(ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، ۱۱۳-۱۱۲). کتاب کلامی مهم او المغنی است که موجود است. شرح الاصول الخمسه را شاگردش مانکدیم احمد بن الحسین از زیدیان تنظیم کرد. مناظره شیخ مفید با او مشهور است.

[3]. در مقدمه‌ی کتاب *اوائل المقالات* علامه زنجانی(۲۴۸) از اساتید مفید، ابوعبدالله جعل، حسین بن علی معروف به کاغذی(د.۳۳۹) را ذکر کرده‌اند که به نظر می‌آید درست نباشد زیرا در سال ۳۳۹ شیخ مفید یک ساله و به عبارتی سه ساله بوده است. به نظر می‌رسد منظور ابوعبدالله بصری باشد که تاریخ درگذشت او ۳۶۷ است.

[4]. برای آشنایی با مکتب بصره به توضیحات همین کتاب ش ۲۵ مراجعه شود.

کتابی به نام الرد علی ابن الاخشید فی الامامه را نوشت(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی مفید، ۴۴). همین طور کتابی به نام النقض علی علی بن عیسی الرمانی(همان، ۶) دارد.

معلم دیگر کلام مفید را، ابوالحسین علی بن عبدالله بن وصیف ملقب به الناشئی اصغر ذکر کرده‌اند که او نیز چون ابویاسر شاگرد ابوسهل نوبختی بوده است. بنا به نوشته‌ی مکدرموت (*اندیشه‌های کلامی مفید*، ۱۶) شیخ مفید از طریق این دو تن که شاگرد ابوسهل نوبختی بودند، با خط امامی – معتزلی، نوبختی‌ها پیوند می یابد.

یکی از اساتید حدیث شیخ مفید، ابوالقاسم جعفر بن قولویه(۳۶۸ق/۹۷۸م) بود که از طریق او و استاد دیگرش شیخ صدوق(۳۸۱ق/۹۹۱م) با مکتب حدیثی قم آشنا شد. مکتب حدیث قم بر ضد نوبختی‌ها بود که تمایل به معتزله داشتند(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۱۷-۱۶). به این طریق شیخ مفید هم با تفکر معتزله به خوبی آشنایی داشت هم با مکتب ضد معتزله آن عصر و مکتب حدیثی قم.

اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر شیخ مفید

تولد شیخ مفید اندکی پس از قدرت یافتن معزالدوله امیر بویه بر بغداد(سال۳۳۴ق) بود. معزالدوله اصرار در ترویج تشیع و اقامه ی شعایر آن داشت. محله‌ی کرخ در غرب بغداد که مهم‌ترین مرکز سکونت شیعیان بود و شیخ مفید در آنجا ساکن شد از سال‌ها قبل مرکز فعالیت شیعیان بود. پس از رحلت امام یازدهم(ع) نخستین نایب خاص امام دوازدهم(ع) عثمان بن سعید به بغداد آمد و محله‌ی کرخ را مرکز سازمان امامیه قرار داد(حسین، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ۱۴۹). محله‌های اطراف کرخ چون باب البصره در شرق آن و نهر القلانین در جنوب آن، همه سنی حنبلی و سمت راست و قبله‌ی آن باب المحول سنی بودند(یاقوت، *معجم البلدان*، ذیل «کرخ بغداد»). در باب البصره‌هاشمیان یعنی سادات عباسی گروه نیرومندی بودند که با شیعه دشمنی شدید داشتند(متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ۲، ۸۶-۸۵).

با تسلط آل بویه بر بغداد درگیری بین شیعه و سنیان در این منطقه از بدو تولد شیخ مفید(۳۳۸ق/۹۴۹م) رواج داشت(ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۵۰/۱۴). معزالدوله برای دوام بخشیدن به موقعیت شیعه و پاسخ‌گویی به بحث‌های اهل سنت، ابوالقاسم جعفربن محمد بن

قولویه را در سال ۳۳۹ق/۹۵۰م از قم به بغداد دعوت کرد. ابن قولویه در مسجد براثا و در صحن کاظمین به تدریس پرداخت(فیض، تاریخ کاظمین، ۷۷).

در سال ۳۵۲ برپایی مراسم عزاداری برای امام حسین(ع) علنی گردید و در همین سال روز عید غدیر با تشریفات بسیاری جشن برپا شد(ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۵۱/۱۴). این مراسم تا مرگ معزالدوله(۳۵۶) ادامه داشت که هم زمان با نوجوانی شیخ مفید بود. پس از معزالدوله، عزالدوله بختیار فرزندش به جای او نشست. در دوران ده ساله‌ی حکومت او در بغداد هم چنان شیعیان فعال بودند و درگیری بین آنها و اهل سنت پیش می‌آمد. در سال ۳۶۲ این شورش‌ها، موجب کشته شدن ۱۷ هزار نفر و خرابی سیصد دکان و سیصد و بیست خانه و سی و سه مسجد و سوختن اموال بسیاری گردید(همان، ۲۱۵/۱۴).

شعارنویسی بر روی دیوارها و برج‌ها که در زمان معزالدوله رایج شد هم چنان تا پایان عصر آل بویه ادامه داشت. عضدالدوله که در سال ۳۶۲ سفری به بغداد داشت، به شیخ مفید توجه کرد و پس از تسلط و حکومت عضدالدوله بر بغداد به خانه‌ی مفید رفت و آمد داشت و هر گاه بیمار می‌شد از او عیادت می‌کرد(ابن حجر، *لسان المیزان*، ۳۶۸/۵). به طور کلی در این زمان مفید مورد احترام بود(ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۲۶/۴).

هنگامی که در مناظره با قاضی عبدالجبار معتزلی(۱۰۱۵/۴۱۵) پیروز شد و خبر آن به عضدالدوله رسید، شیخ مفید را احضار کرد از مناظره پرسید سپس «مرکوبی خاص با قلاده‌ی زرین و سرافسار زرین و جبه و دستار نیکو و صد دینار زر خلیفتی و بنده به او داد و هر روز ده من نان و پنج من گوشت جوایز فرمود(شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ۴۶۵/۱).

پس از مرگ عضدالدوله(۳۷۲ق/۹۸۱م) روزگار ضعف آل بویه شروع شد. ابوکالیجار مرزبان جانشین او شد و از جانب خلیفه، لقب صمصام الدوله یافت. بین او و شرف الدوله فرد دیگری از آل بویه درگیری رخ داد و صمصام الدوله بر شرف الدوله پیروز گردید(۳۷۶). حکومت شرف الدوله در بغداد سه سال طول نکشید و در ۲۸ سالگی به مرض استسقاء درگذشت(۹۸۹/۳۷۹). سپس بهاء الدوله جانشین او شد. وی ۲۴ سال حکومت کرد اما بیشتر توجهش به فارس بود و امور بغداد را به نایب خود عمیدالجیوش(۱۰۱۰/۴۰۱) و دیگران واگذاشت. در این روزگار شیعیان از جمله شیخ مفید تحت فشار قرار گرفتند. زیرا قادر خلیفه عباسی در سال ۳۸۱ قدرت یافت و برای تجدید حیات خلافت کوشید. او در سال ۳۹۴ از پذیرش ابواحمد پدر سید رضی و سید مرتضی که بهاء الدوله به نقابت علویان تعیین

کرده بود سرباز زد. وی علی بن سعید معتزلی(د.۱۰۱۳/۴۰۴) را واداشت ردیه‌ای ضد باطنیان اسماعیلی بنویسد و در سال ۴۰۸ هیأتی نزد محمود غزنوی فرستاد تا نبرد مشترکی ضد معتزله و باطنیه داشته باشند. در سال ۴۰۹ اعتقاد نامه‌ای تنظیم کرد که در آن عقاید و تعلیمات معتزله و رافضیان محکوم شد(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ص۲۲). آل بویه هم که قدرتی نداشتند. شیخ مفید در این زمان سه بار تبعید گردید.

بار اول در سال ۳۹۳ق/۱۰۰۳م بود که فتنه در بغداد بالا گرفت و عیاران و مفسدان پراکنده شدند. بهاءالدوله، عمیدالجیوش و علی بن استاد هرمز را برای آرام کردن مردم به عراق فرستاد. عمیدالجیوش به بغداد آمد و جلو تظاهرات مذهبی سنی و شیعه را گرفت و ابن معلم فقیه امامیه را تبعید کرد. شهر آرام شد(ابن اثیر، *الکامل*، ۱۷۷/۹). همین مطلب را ابن جوزی(*المنتظم*، ۶۲۰/۷) نوشته و اظهار داشته که در بین شورشیان یک عباسی و یک علوی وجود داشت که به دزدی و چپاول می پرداختند. عمیدالجیوش، عباسی و علوی را به یکدیگر بست و هر دو را همراه گروهی از ترکان به دجله انداخت. شیعیان و سنیان از انجام تشریفات اعیاد ممنوع شدند. پس از آن ابن معلم فقیه شیعه را از شهر تبعید کرده و شهر آرام شد. به نظر مکدرموت ابن معلم در افروخته شدن آتش فتنه دست نداشت بلکه فرماندار بویه می خواست بی طرفی خود را به همگان نشان دهد به این جهت رهبر شیعیان را موقت به تبعید فرستاده است(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۲۴).

شورش دیگر در سال ۳۹۸ در قطیعة الربیع بغداد اتفاق افتاد به علت این که برخی از هاشمیان (سادات عباسی) از باب بصره به نزد ابن معلم، فقیه شیعه در مسجد کرخ در درب الریاح آمده به او دشنام دادند. همراهان شیخ خشمگین شده و از مردم کرخ یاری خواستند. آن گاه به خانه ی ابوحامد اسفراینی(قاضی شافعی) و ابومحمد اکفانی قاضی القضات بغداد حمله کردند. شورش بزرگی برپا شد(ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۳۷/۷؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۷/۹).

چند روز بعد، قرآنی منسوب به ابن مسعود منتشر شد. ابوحامد اسفراینی آن را تحریف شده دانست. سوزاندن این متن سبب نارضایتی مردم شده و فردی در این زمینه سخنرانی کرد و به کسی که قرآن را سوزانده بود دشنام داد. خلیفه القادر بالله(خلافت ۴۲۲-۳۸۱) دستور به کشتن سخنران داد. جنگی میان شیعیان طرفدار مقتول و مردم باب البصره و باب الشعیر و قلانین صورت گرفت. جوانان به سوی خانه‌ی ابوحامد راه افتادند و در حالی که فریاد می‌زدند یا حاکم یا منصور، خلیفه از این واقعه عصبانی گردید و گروهی را به یاری اهل

سنت فرستاد و مردم کرخ دچار مشکلات بیشتری گردیدند و محله‌ی مجاور نهر الدّجاج را آتش زدند. عمیدالجیوش که خبردار شد به بغداد رفت و برای ابوعبدالله بن معلم، فقیه شیعه پیام فرستاد که بغداد را ترک کند. او در ۲۳رمضان از شهر خارج شد. ابوحامد اسفراینی به خانه‌ی خود بازگشت. اما با وساطت علی بن مزید حاکم مزیدی شیعه در حله از ابن معلم، او به شهر بازگشت، مکدر موت معتقد است که با کشته شدن یک شیعه، گروه شیعه به سود رقیب خلیفه در قاهره یعنی الحاکم، خلیفه فاطمی، بانگ برداشتند به همین علت خلیفه به قوه قهریه متوسل شد(*اندیشه‌های کلامی مفید*، ۲۶).

در مورد نقش مفید در این شورش ابن جوزی مشخص نکرده که چه کسی متن مصحف ابن مسعود را منتشر کرده است(*المنتظم*، ۲۳۷/۷) و ابن کثیر گفته این شخص شیعه بوده(البدایه و النهایه،۳۸۹/۱۱)، به هر صورت ناشر شخص مفید نبوده است(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ص۲۵) زیرا به نظر مفید، مصحفی را که به ابن مسعود نسبت می‌دهند خبر واحد و بنابراین بی‌اعتبار است(مفید، *المسائل العکبریه*، ۴۹).

و از طرف دیگر مورخان سنی نگفته‌اند که مفید در این شورش‌ها دست داشته است اما فرماندار به شخصیت بسیار مهمی نیاز داشته است که او را تبعید کند تا احساسات انگیخته شده‌ی سنیان را تسکین دهد. این شخص قربانی کسی جز شیخ مفید، فقیه برجسته‌ی شیعیان نبود(مکدرموت، ۲۷ مقدمه). دکتر زرین کوب نیز اظهار داشته است عمیدالجیوش سال‌ها بعد از عضدالدوله در تعقیب سیاست او در عراق و فارس با منع تظاهرات ضد سنی می‌خواست از اختلافات مذهبی و برخوردهای شدید فرقه‌ای پیشگیری کند به این جهت اقامه مراسم را برای هر دو فرقه ممنوع ساخت و با آن که خود دیلمی و شیعی بود، ابن المعلم شیخ مفید متکلم و عالم معروف شیعی را در بغداد به اتهام تحریک آشوب یک چند در سال ۳۹۸ ق تبعید کرد(*تاریخ مردم ایران*، ۴۸۰).

در سال ۴۰۹ ق ۱۰۱۸ م ابن سهلان از طرف حاکم بویه، سلطان الدوله به حکومت بغداد رسید. او به دنبال شورش در بغداد برای بار سوم شیخ مفید را از شهر تبعید کرد(ابن اثیر، *الکامل*، ۳۰۷/۹). ابن اثیر، نقش مفید را در این شورش ننوشته است. احتمالاً به همان دلایل ذکر شده‌ی بالا باشد.

به رغم مخالفت‌های قادر خلیفه عباسی و حکومت، با شیعیان، محله‌ی کرخ در اختیار شیعیان بود. دارالعلم ابونصر شاپور بن اردشیر وزیر آل بویه در سال ۹۹۴/۳۸۳ با رنگ شدید

شیعی و دارالعلم شریف رضی عالم بزرگ شیعه در سال ۱۰۱۵/۴۰۶ در این محل به وجود آمد. در این زمان بین شیعیان گرایش‌ها و عقاید گوناگونی وجود داشت. عده‌ای از ساکنان کرخ تفکر غلو داشتند.[۱] جمعی از شیعیان تمایل به حدیث و حشوی گری[۲] و گروهی متمایل به معتزله[۳] بودند. در بین اهل سنت نیز گرایش‌های مختلف وجود داشت. فرقه‌ی اشاعره شکل گرفته بود؛ معتزله نیز فعال بودند. مخالفان با بحث‌های کلامی و عقلی یعنی حنبلیان و اهل حدیث طرفداران زیادی داشتند. در چنین عصری شیخ مفید زندگی می‌کرد و کتاب‌های خود را می‌نوشت. وی عقاید گروه‌های بسیاری را مطرح و درباره آنها اظهار نظر کرده است. کلام شیعه توسط او به اوج خود رسید. دو کتاب اوائل المقالات فی المذاهب المختارات و تصحیح الاعتقاد را در ارتباط با عقاید گوناگون شیعه و اهل سنت و معتزله نوشت. دو کتاب الکامل فی علوم دین و کتاب الارکان فی دعائم الدین او نیز درباره‌ی زندگی نامه متکلمان امامیه و شرح آثارشان و شرح ستایش ائمه از متکلمان است(مجلسی، *بحار*، ۳۷۵/۴۷).

شیخ مفید در خانه یا در مسجدش واقع در گذرگاه درب الریاح مجلس بحثی فراهم آورده بود که در آن به روی همه اهل دانش باز بود. با ابن الباقلانی سنی درباره جانشینی حضرت علی(ع) و استفاده از قیاس در مسائل فقهی مناظره داشت(شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ۴۶۷/۱) با عبدالجبار معتزلی نیز مناظره کرد(همان، ۱/۵-۴۶۴). وی به بررسی عقاید معتزله پرداخت و به این جهت کتاب‌های بسیاری در مورد عقاید آنها و تفاوتش با امامیه تألیف کرد. مفید کتابی هم به نام الرساله المقنعه فی وفاق البغدادیین من المعتزله لماروی عن الائمه نوشت(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۴۸) که درباره‌ی توافق معتزله بغداد با نظرات ائمه علیه السلام می‌باشد. مارتین مکدرموت* که رساله‌ی دکترای خود را درباره‌ی اندیشه‌های کلامی شیخ مفید نوشته است این نظر را مطرح کرده که عقاید شیخ مفید از مکاتب فکری معتزله الهام گرفته بود(*اندیشه‌های کلامی مفید*، ۵۲۲) و مهم‌ترین

---

[۱]. شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* (۴۱۴ و ۴۰۵) شیعیان کرخ را مخمسه یکی از فرقه‌های غلات می‌خواند.

[۲]. شیخ مفید در آثارش از اهل حدیث و حشوی گرایان امامیه یاد کرده است(ر.ک *اوائل المقالات*، ۷۴) کتاب *مقابیس الانوار فی الرد علی اهل الاخبار* او در نقد اندیشه های محدثان و اهل اخبار است.

[۳]. از جمله نوبختیان از علمای شیعه گرایش به معتزله داشتند(ر.ک مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۳۰)

*.Macdermot

نفوذ و تأثیر معتزله بر شیخ مفید را نه از طریق نوبختی‌ها بلکه از مطالعه‌ی مستقیم آثار ابوالقاسم بلخی(۹۳۱/۳۱۹) از معتزله‌ی پیرو مکتب بغداد، دانسته است(همان، ۵۲۱). به نظر می رسد که کتاب مکدرموت در کتاب ارزشمند خود، در تأثیر پذیری شیخ مفید از معتزله زیاده گویی کرده است. مکدرموت و استاد او مادلونگ* و شاگردش خانم اشمیتکه[1]** در صدد اثبات این نظر هستند که شیعه امامیه از معتزله در مسائل کلامی تأثیر پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد آنان تحت تأثیر نوشته‌های ابن تیمیه قرار گرفته‌اند زیرا ابن تیمیه، شیخ مفید و علامه حلی را متأثر از معتزله می‌داند(ابن تیمیه، *منهاج السنه*، ۱۶/۱).

ظاهراً مکدرموت بعداً در کنگره شیخ مفید پس از حضور در بحث‌ها و گفتگوهای علمی کنگره عقیده‌ی خود را تغییر داده و عنوان کرد که در کنگره متوجه شدم علم کلام متعلق به مفید تحت تأثیر معتزله قرار نگرفته است(انصاری قمی، «*نقد ترجمه نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید*»، ش۲۴، ۵۵).

به هر حال شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات به اختلافات خود به عنوان شیعه امامیه با معتزله بغداد و بصره و دیگر فرق پرداخته است همین طور کتاب‌های بسیار در رد بر معتزله دارد از جمله کتابی در رد عقاید ابوالقاسم بلخی نوشته به نام نقض خمس عشره مسائل علی البلخی(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۵۹). در مورد وعید و جایز بودن اجتهاد هم با بلخی مجادلات تندی داشته است(مادلونگ، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی*، ۱۳۱).

از نظر فقهی هم شیخ مفید تحول جدیدی در بغداد ایجاد کرد و فقه متکلمان را به وجود آورد. ویژگی مهم این مکتب تأکید آنان بر عدم اعتبار احادیث به خودی خود می‌باشد(مدرسی، *زمین در فقه اسلامی*، ۵۸/۱). نوآوری‌های شیخ مفید در فقه، تأسیس اجتهاد اصولی و تأسیس فقه تطبیقی مذاهب اسلامی است. وی پیش از کتاب خلاف شیخ طوسی کتاب الاعلام را در این زمینه نوشت(شکوری، «*روش فقهی شیخ مفید*»، ص۱۳).

---

*madleung

[1]. مادلونگ استاد راهنمای پایان نامه‌ی دکترای مکدرموت و اشمیتکه بوده است. خانم اشمیتکه نیز بر روی اندیشه‌های کلامی علامه حلی پژوهش کرده است که کتاب او توسط احمد نمایی به فارسی ترجمه شده و بنیاد پژوهشهای اسلامی در سال ۱۳۷۸ چاپ کرده است.

** Schmidtke

در مورد عقل، علم، هوش، عبادت و ساده زیستی و تبحر شیخ مفید در علم کلام، علمای شیعه و سنی سخن گفته‌اند.[1] ابن ندیم به عقل نکته سنج و نفوذ کلام بسیار و روشنفکری او اشاره می‌کند(ابن ندیم، ۲۲۶). توانایی مفید در مناظرات زبانزد بود. ذهبی از قول ابن ابی طی نوشته است در همه‌ی فنون علوم یگانه بود و در زمان حکومت آل بویه با توانایی و عظمت بر ضد طرفداران همه عقاید به مجادله و مناظره بر می‌خواست(*سیر اعلام النبلاء*، ۳۴۳/۱۷).

سرانجام وی در رمضان سال ۴۱۳هجری/۱۰۲۳میلادی درگذشت و تشییع جنازه باشکوهی برای او در بغداد برگزار گردید(ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۳۰/۴). مرگ او سبب شد که مخالفانش که قدرت بحث و مناظره با او را نداشتند شاد گردند(خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۴۵۰/۳ و ۳۸۱/۱۰) اما شیعیان، دانشمند بزرگی را که زبان گویای امامیه در کلام و فقه و جدل بود از دست دادند.

کتاب اوائل المقالات

کتاب‌های بسیاری توسط شیخ مفید در زمینه‌های کلام، فقه، تاریخ، علوم قرآن و مسائل متفرقه دیگر تألیف شده است که اسامی آنها در فهرست شیخ طوسی(۲۳۹) و رجال نجاشی(۴۰۲) و معالم العلماء ابن شهر آشوب(۹-۱۴۷) آمده است. در کتاب الذریعه، آقابزرگ هم اسامی کتاب‌های مفید را آورده که سید حسن موسوی خَرسان بر اساس آن اسامی ۱۶۷ کتاب را در مقدمه تهذیب شیخ طوسی(۳۱-۲۲) تنظیم کرده است.

مارتین مکدرموت اسامی ۱۷۲ کتاب از مفید را آورده(*اندیشه‌های کلامی مفید*، ۶-۳۶) و علاوه بر آن کتاب‌هایی که مشکوک و مجعول است و به مفید نسبت داده‌اند ذکر کرده است(۶۶-۶۱). شیخ محمد حسن آل یاسین ۲۳۰ نوشته از او و منسوب به او فهرست کرده است(ر.ک اوائل المقالات، چاپ محقق، ص سی و دو تا شصت و سه).

از بین این آثار کتاب اوائل المقالات در زمینه ی کلام مهم‌ترین کتاب مفید می باشد که با وجود حجم کم از نظر محتوا مباحث اساسی عقاید شیعه را بیان می‌کند. نام کتاب را نجاشی اوائل المقالات(*رجال*، ۴۰۲) ابن شهر آشوب، *اوائل المقالات و المذاهب المختارات*(*معالم العلماء*، ۱۴۹) و علامه مجلسی در برخی از جلدها با عنوان

[1]. ر.ک ابن ندیم، *فهرست*، ۲۴۷ و ۲۲۶؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۳۸؛ ابن حجر، *لسان المیزان*، ۳۶۸/۵.

المسائل(*بحارالانوار*، ۱۰۴/۲۶ و ۱۹۲، ۳۴۴/۲۵) آورده است. شیخ مفید در مورد نامگذاری کتاب توضیحی نداده به نظر می‌رسد منظور او همان اصطلاح علوم اوائل باشد که پیش از اسلام رواج داشته است.[1]

علت نوشتن کتاب در آغاز آن به درخواست سید شریف نقیب عنوان شده است اما شریف نقیب چه کسی است سه احتمال وجود دارد:

۱) ابواحمد حسین بن موسی موسوی(۱۰۰۵/۳۹۶) پدر سید رضی و سید مرتضی که نقیب علویان در سال‌های طولانی بود؛

۲) سید رضی محمد بن الحسین(۴۰۶-۱۰۱۵/۳۵۹-۹۷۰) که از سال ۳۸۱ منصب نیابت پدر داشته و با مرگ پدر(۳۹۶) نقیب رسمی علویان گردید؛

۳) شخصیت سوم سید مرتضی(۴۳۶-۱۰۴۸/۳۵۵-۹۶۷) است که پس از سید رضی از سال ۴۰۶ تا هنگام مرگ نقیب علویان بود.

علامه زنجانی دلایلی ارائه کرده که احتمالاً منظور شیخ مفید از شریف نقیب، سید رضی بوده است از جمله این که در آخر کتاب اوائل المقالات مطالب ضمیمه‌ای آمده با عنوان «سؤال‌هایی که شریف رضی از شیخ مفید پرسید» امکان دارد اصل کتاب هم برای سید رضی باشد. دیگر این که شیخ مفید پس از کتاب اوائل المقالات، کتاب الاعلام فیما اتفقت علیه الامامیه و خالفهم العامه من الاحکام را نوشت و در آن تصریح کرد که برای سید شریف نوشته تا بر کتاب اوائل المقالات اضافه کند و کسی که به آن کتاب مراجعه کند علم اصول و فروع را یک جا به دست خواهد آورد. در برخی از نسخ قدیمی کتاب الاعلام، نام «الشریف الرضی» صریحاً آمده است(*اوائل المقالات*، ۴-۲۲۳. مقدمه زنجانی).

شیخ مفید قصد خود را از نوشتن کتاب بیان تفاوت میان شیعه با معتزله و متکلمان و فرق دیگر دانسته است همین طور به بیان عقاید نوبختیان پرداخته تا این کتاب مبنای مورد اعتمادی برای امتحان عقاید باشد(همان، ۳۳).

مشخص نیست کتاب اوائل المقالات در چه زمانی نوشته شده است اگر کتاب به درخواست سید رضی نوشته شده باشد دوران نقابت او سال‌های ۳۹۶ تا ۴۰۶ بود. در نتیجه

---

[1]. علوم به دو دسته علوم اسلامی یا علوم اواخر و علوم اوائل یعنی علوم فلسفی تقسیم شده‌اند که علوم اوایل دلالت بر علوم متداول پیش از نزول قرآن و لفظ اواخر به علوم رایج پس از نزول گفته شده است(آملی، *نفایس الفنون*، ۱۲).

تألیف کتاب در این فاصله ده ساله انجام گرفته است و زمان تألیف، سن شیخ مفید بیش از شصت سال بوده است یعنی اوج شهرت و زمان پختگی شیخ، این تألیف صورت گرفته است.

مطالب کتاب

کتاب اوائل المقالات مذاهب کلامی مختلف چون مرجئه، معتزله و گرایش‌های مختلف آن؛ جبریه، هم چنین عقاید اهل سنت و حدیث و زیدیه را مطرح کرده و تفاوت‌های آنان را با شیعه عنوان می‌کند. همین طور به نظریات خاندان نوبخت توجه کرده و عقاید آنها را بیان می‌کند.

به طور کلی مطالب کتاب شامل پنج مبحث زیر می‌باشد:

۱. بحث درباره‌ی تفاوت بین مفهوم متداول کلمه‌ی شیعه و معتزله و علت نامگذاری هر یک از آنها. این موضوع گفتار نخست کتاب را تشکیل می‌دهد.

۲. تفاوت فرقه‌ی امامیه و فرقه‌های دیگر شیعه چون زیدیه. شیخ به این مبحث در گفتار دوم کتاب پرداخته است.

۳. تفاوت‌های میان شیعه و معتزله و تفصیل مسایل اعتقادی آنها که در گفتار سوم تا هجدهم مطرح شده است.

۴. بحث مختصری درباره‌ی مسائل اصولی و اعتقادی با اشاره به آراء و اندیشه‌ها و بیان دلایل آنها به نام «جلیل کلام» گفتار هجدهم تا آخر کتاب را در بر می‌گیرد به استثنای مطالبی که به کلام لطیف اختصاص دارد.

۵. مسائل عقلی عمومی که از امور اعتقادی نیست ولی مسائل اعتقادی بر اساس آن بنا می‌شود و لطیف کلام[1] نامیده شده است. گفتار ۸۳ تا ۱۰۵ سپس ۱۴۱ تا ۱۵۱ به اضافه سه مسئله دیگر (شماره‌های ۷۲ و ۱۳۹ و ۱۵۵) را دربر می‌گیرد. لطیف کلام روی هم شامل ۳۸ مسئله می‌باشد.

این کتاب یک بحث منظم کلامی نیست. عنوان‌ها گاه تکرار شده‌اند مانند بحث در شفاعت، عصمت، و عید، توبه، اسماء و احکام، تحریف قرآن، رجعت، صفات، بداء، احساس و گاهی چند عنوان را در یک بحث آورده است مانند مطالب رجعت و بداء و تألیف قرآن.

---

[1]. اصطلاح لطیف کلام در زمان شیخ مفید رواج داشت چنان چه ابوالهذیل علاف(د.۸۴۹/۲۳۵) بحث‌هایی در جلیل کلام و لطیف کلام داشته است(ابن المرتضی، *طبقات*، ۴۴).

مطالب کتاب شامل بحث‌های اصولی، فقهی، فلسفی، کلامی و غیره می‌باشد که زنجانی در مقدمه کتاب *اوائل المقالات*(۱۴-۹) این مباحث را مشخص کرده است. از نظر علما کتاب اوائل المقالات ارزش بسیار بالایی دارد زیرا از مهم‌ترین آثار کلامی شیعه و شیخ مفید می‌باشد. این کتاب به نظر نخستین کتابی است که در تمایز شیعه و معتزله و دیگر فرق اسلامی نوشته شده است و منبعی برای عقاید کلامی علمای سده‌ی چهارم هجری می‌باشد.

برای آشنایی با موضوعات کتاب در این جا توضیحاتی که دکتر مهدی محقق در مورد مطالب اوائل المقالات(به اهتمام محقق، ص نود و شش تا صد و دو) نوشته است، می‌آوریم:

«شیخ مفید نخست به شرح لغوی کلمه‌ی «تشیع» می‌پردازد و می‌گوید معنای آن، اتّباع و پیروی کردن است بر وجهی که تابع، ارادت دینی و ولائی مخلصانه نسبت به متبوع داشته باشد و برای اثبات مدّعای خود، از قرآن کریم و استعمال عرب، شواهدی را یاد کند و نتیجه می‌گیرد که اگر کلمه‌ی «شیعه» با «الف و لام» به کار برده شود، اختصاص به پیروان حضرت امیرالمؤمنین علی- علیه السّلام- دارد که اقرار به ولایت و اعتقاد به امامت او دارند و در غیر مورد اختصاص، این کلمه بدون الف و لام و همراه با «من» تبعیضیه آورده می‌شود مثلاً می‌گویند: «فلان من شیعه بنی امیه» و «فلان من شیعه بنی العبّاس» و با این تعریف و توجیه، امامیه و زیدیه و جارودیه را داخل کلمه‌ی شیعه می‌نماید و معتزله و بکریه و خوارج و حشویه را از آن کلمه، خارج می‌داند. او سپس به شرح کلمه‌ی معتزله می‌پردازد و می‌گوید که این اصطلاح از آن جا پیدا شد که واصل بن عطا قول «المنزله بین المنزلتین» را اظهار کرد و بر آن احتجاج نمود. عمرو بن عبید هم از او پیروی کرد و هر دو از مجلس حسن بصری کناره گیری کردند و اعتزال جستند و مردم آنان را بدین جهت «معتزله» خواندند.

در مورد «شیعه امامیه» می‌گوید که این لقب به کسانی اطلاق می‌شود که امامت و وجود آن را در هر زمان واجب می‌دانند و معتقد به نصّ جلی و عصمت و کمال برای هر یک از امامان هستند و امامت را منحصراً از اولاد حسین بن علی تا حضرت علی بن موسی الرضا- علیهم السلام- می‌دانند و زیدیه به آنانی اطلاق می‌شود که قائل به امامت حضرت علی بن ابیطالب و حسن و حسین و زید بن علی- علیهم السلام- هستند و هر فاطمی که شمشیرش را برای جهاد بیرون کشد و خود را امام خواند و از عدالت و علم و شجاعت برخوردار باشد نیز بنا به عقیده‌ی آنان، امام است.

شیخ پس از این مقدمات، آن چه را که شیعه‌ی امامیه بر آن اتفاق دارند، یاد می‌کند و نیز آن چه را از عقاید آنان که مورد مخالفت سایر فرق اسلامی قرار دارد بر می‌شمارد. او در این

بخش، نخست از مسأله‌ی امامت که مهم‌ترین مسأله نزد شیعه‌ی امامیه است، آغاز می‌کند و مطالبی را بیان می‌نماید که خلاصه‌ی آن چنین است:

در هر زمانی امامی موجود است که خداوند با او حجت را بر بندگان خود تمام می‌کند و همه‌ی مصالح دین به وجود او بستگی دارد و از خصایص این امام آن است که از مخالفت با اوامر خداوند معصوم است و عالم به جمیع علوم دینی و کامل در فضل و فضیلت است و در اعمالی که با آن سزاوار نعیم مقیم می‌شود بر همه‌ی مردم برتری دارد و امامت چنین امامی با معجزه و نص و توقیف اثبات می‌گردد.

امامت پس از پیغمبر – صلی الله علیه و آله- مخصوص به بنی هاشم است و به علی و حسن و حسین- علیهم السلام- و فرزندان حسین می رسد و رسول خدا- صلی الله علیه و آله و سلم- امیرالمؤمنین علی علیه السلام- را در زمان خود، خلیفه‌ی خود گردانیده و بر امامت او پس از وفات خود، تصریح کرده است و نیز امامت حسن و حسین- علیهم السلام- پس از امیرالمؤمنین علی علیه السلام – به وسیله ی پیغمبر- صلی الله علیه و آل و امیرالمؤمنین، تصریح شده است و هم چنین پیغمبر بر امامت علی بن الحسین - علیهما السلام- تصریح کرده و پدر و جدش نیز هم چون پیغمبر، امامت او را تصریح کرده‌اند و امامان حق پس از رسول خدا، دوازده تن هستند و این امر، با قیاس عقلی و سمع مرضی با برهان جلی که مؤدی به یقین است، تأیید می‌گردد.

شیخ در مورد احقّیت حضرت علی بن ابی طالب - علیه السلام- برای خلافت، چنین می‌گوید:

آنان که خود را بر امیرالمؤمنین-- علیه السلام- مقدم داشتند، گمراه و فاسقند و چون او را از پایگاهی که رسول خدا معین کرده بود پایین تر نگاه داشتند، نافرمان و ستمگرند؛ و نیز ناکثین و قاسطین از بصریان و شامیان، که بر روی علی- علیه السلام- شمشیر کشیدند، گمراه و ملعون و مخلّد در آتش دوزخ هستند؛ و هم چنین آنان که بر امیرالمؤمنین خروج کردند(=خوارج) یعنی مارقین ازدین، کافر و در آتش جهنم، دائم می‌مانند و هر که امامت یکی از امامان را انکار کند و فرض طاعت آنان را که خداوند واجب کرده است، ندیده انگارد کافر و گمراه و مستحق خلود در آتش است.

او پس از این، مطالب متفرقی را که امامیه یعنی شیعه‌ی اثنا عشریه بر آن اتفاق دارند یاد می‌کند که مهم‌ترین آنها، عبارت است از:

عقل در علم و نتایج خود، نیازمند به سمع است و از سمعی که عاقل را بر کیفیت استدلال آگاه نماید، جدا نیست. هر رسولی نبی هست ولی هر نبی رسول نیست و جایز است خداوند، رسولی را مبعوث کند که شریعت و نبوت پیامبران پیشین را تجدید و تأکید کند و خود،

شریعت تازه‌ای نیاورد و پدران رسول خدا- صلی الله علیه و آله- از زمان آدم- علیه السلام- تا عبدالله بن عبدالمطلب، موحد به خدا و مؤمن بوده‌اند و قرآن و اخبار، این مطلب را تأیید می‌کند. رجعت بسیاری از مردگان به دنیا پیش از قیامت، واجب است؛ هر چند که در معنای «رجعت» اختلاف وجود دارد. اطلاق لفظ «بداء» در وصف خدای تعالی جایز است و این بر اساس سمع است نه قیاس. تهدید به آتش جاویدان، متوجه به کفار به خصوص است نه به گناهکارانی که خداوند بزرگ را می‌شناسند و به واجبات او اقرار دارند. آنان که اقرار و معرفت به خداوند دارند و نماز می‌گزارند، با گناهان خود، مخلّد در عذاب نمی شوند؛ بلکه از دوزخ به بهشت منتقل می‌گردند. رسول خدا(ص) در روز قیامت، گروهی از گناهکاران امت خود را شفاعت می‌کند و امیرالمؤمنین- علیه السلام- نیز گناهکارانی از شیعیان خود را شفیع می‌شود و هم چنین امامان آل محمد-صلوات الله علیهم اجمعین- بسیاری از خطاکاران را شفاعت می‌کنند و خداوند با این شفاعت، آنان را رهایی می‌بخشد. مرتکبان گناهان کبیره، اگر معرفت به خدا و اقرار به واجبات او داشته باشند، از اسلام خارج نمی‌گردند هر چند که با انجام آن گناهان، فاسق به شمار می‌آیند. اسلام غیر از ایمان است و هر مؤمنی مسلم است ولی هر مسلمی مؤمن نیست و فرق میان این دو مفهوم هم در دین و هم در زبان آشکار است. پذیرفتن توبه، تفضلی از خداوند است و عقل واجب نمی‌داند که توبه استحقاق عقاب را ساقط کند. بدعت گزاران در دین، کافرند و بر امام است که در صورت امکان، آنان را با دعوت و اقامه‌ی دلیل، وادار به توبه کند؛ اگر از بدعت خود توبه کردند و به راه صواب آمدند فَبِها، وگرنه آنان را به جهت ارتداد باید بکشد و اگر یکی از آنان در حال بدعت بمیرد از اهل دوزخ به شمار می‌آید. پیمبران و رسولان خدا بشر هستند، ولی بر فرشتگان برتری دارند.

شیخ مفید پس از نقل و اتمام این بخش که مورد اتفاق امامیه است و ذکر مخالفان، به بخش دوم از کتاب یعنی اصولی را که خود، برگزیده و با اخبار ائمه هدی از آل محمد- صلوات الله علیهم اجمعین- مطابقت دارد می‌پردازد و از صاحبان مقالات که با این اصول موافق هستند یاد می‌کند و این اصول عبارتند از: خداوند عزیز و بزرگ در الهیت و ازلیت واحد است و چیزی مانند او نیست و جایز نیست که چیزی مثل او باشد و او یگانه در معبودیت است و دومی برای او نیست. خداوند- نامش عزیز و بزرگ باد- به نفس خود زنده و حی است نه به حیاتی و به نفس خود قادر و عالم است نه با قدرت و علمی. کلام خداوند حادث است و آثار آل محمد- علیهم السلام- و اجماع امامیه بر این امر دلالت دارد. قرآن که کلام وحی اوست نیز حادث است. اراده‌ی خداوند به افعالش، نفس افعال اوست و اراده‌ی او به افعال مخلوقاتش، امر او به آن افعال است. جایز نیست که باری تعالی را به نامی جز آن

نام‌هایی که خود درکتابش نامیده و یا بر زبان پیغمبرش یا حجتی از جانشینان پیغمبرش جاری شده بنامیم. استحقاق نامیدن خداوند به همه‌ی صفاتش از جهت سمع است نه بر مبنای قیاس و دلایل عقلی. خداوند بزرگ داناست به هر چه که به وجود بیاید، پیش از وجود آن. هیچ حادث و معلوم و ممکنی نیست جز آن که خداوند، دانا به حقیقت آن است و هیچ چیز در زمین و آسمان از او پوشیده نیست. او صاف «حی» و «قادر» و «عالم» برای باری تعالی، افاده‌ی معانی را می‌کنند که نه ذاتند و نه اشیائی قائم به ذات و نه احوالی که بر ذات عارض شده باشد. خداوند بزرگ، هم چنان که توانایی عدالت دارد، توانایی بر خلاف آن را نیز دارد، ولی جور و ظلم و قبیح از او صادر نمی شود. خداوند با چشم دیده نمی‌شود و این مطلب را عقل و قرآن و خبر متواتر از ائمه هدی تأیید می‌کنند. خداوند عادل و کریم است و مردم را برای عبادت خود آفریده و آنان را به طاعتش امر و از نافرمانی‌اش نهی کرده و هدایت خود را به همه ارزانی داشته است. هیچ کس را عذاب نمی کند مگر به گناهی که از او صادر شده و هیچ بنده‌ای را سرزنش نمی کند، مگر بر زشتی که از او سر زده است. کلمات «فعل» و «احداث» و «اختراع» و «صنعت» و «اکتساب» برای مردم به کار برده می‌شود، ولی کلمه‌ی «خلق» خاص خداوند است و به کسی دیگر جز او اطلاق نمی‌شود. خداوند بزرگ برای بندگان مکلف خود، آن چه را که مناسب‌تر برای دین و دنیاشان باشد انجام می‌دهد و از صلاح و سودی برای آنان، فروگذاری نمی‌کند. جایز نیست که خداوند آفرینش بهشت را برای تنعیم بندگانش، بدون تکلیف آغاز کند. معرفت خداوند و پیمبرانش اکتسابی است و جایز نیست که این گونه معرفت، اضطراری باشد. همه‌ی پیمبران خدا پیش از نبوت و پس از آن، از گناهان کبیره معصومند و هم چنین از گناهان صغیره‌ای که موجب استخفاف گردد، بر کنار هستند. پیغمبر ما- صلی الله علیه و آله- از آغاز ولادت تا وفات، مرتکب گناه و خلافی به صورت عمد یا نسیان نشده است و قرآن و خبر متواتر، این امر را گواهی می‌دهند. اعجاز قرآن از جهت آن است که خداوند، اهل فصاحت و بلاغت را از معارضه با پیغمبر منصرف داشته است. نبوت تفضلی از خداوند بزرگ است بر کسی که او را به کرامت خود مخصوص داشته است.

شیخ در این بخش نیز، مسأله‌ی امامت را دنبال می‌کند و درباره‌ی جنبه‌های مختلف آن، مباحث گوناگونی را بیان می‌دارد، از آن جمله:

تکلیف امامت مانند نبوت تفضلی از جانب خداوند بزرگ است و آنان قائم مقام پیغمبرانند در تنفیذ احکام و اقامه‌ی حدود و حفظ شرایع. آنان برای ولایت بلاد، فاضل ترین را انتخاب می‌کنند و علم بر ضمائر برخی از بندگان دارند و برخی از امور را پیش بینی می‌کنند و مانع عقلی ندارد که در برخی از مواقع به آنان وحی صورت گیرد ولی اجماع و اتفاق است بر این

که اگر کسی گمان کند که بعد از پیامبر، بر احدی وحی می‌شود، اشتباه کرده و کافر گردیده است و نیز از رؤیاهای صادقه که عین واقع است، برخوردار می‌گردند.
او در تضاعیف همین بخش، از حال محتضران و احوال مکلفان پس از مرگ و نزول فرشتگان بر اصحاب قبور و تنعیم و تعذیب آنان سخن می گوید و نیز از رجعت و حساب و صراط و میزان و شفاعت و بداء و مشیت و وعید و تحابط اعمال و حقیقت توبه بحث می‌کند و هم چنین عقیده‌ی خود را درباره‌ی زیادت و نقصان در قرآن و علم به صحت اخبار و حدّ خبر متواتر بیان می‌دارد و این بخش را با سخن از اهل آخرت که آیا مأمور یا معذور و مکلف یا غیر مکلف و مختار یا مضطرّ هستند به پایان می‌رساند.
شیخ مفید سپس بابی را اختصاص به «اللّطیف من الکلام» داده که بخش عمده‌ی آن مربوط به جهان و انسان است. از مباحث جهان شناسی از جواهر و اجسام و اعراض و ماهیت جهان و فلک و زمین و زمان و مکان و طبیعت و حرکت و ترکیب اجسام و تولید و تولد سخن می‌گوید و از مسائل انسان شناسی، مسائلی هم چون شهوت و لذت و الم و اختیار و اراده و نصرت و خذلان و طبع و ختم و ولایت و عداوت را بیان می‌دارد و در همین بخش از مطالبی هم چون ناسخ و منسوخ و اجماع و اخبار آحاد و معاونت ظالمان و تقیه سخن می‌راند.
در فصل «زیادات» که شیخ آن را به خواهش سید رضی به «اوائل المقالات» افزوده؛ سخن از ماهیت عصمت و توانایی پیغمبر اکرم- صلی الله علیه و آله- بر کتابت، پس از مبعوث شدن و اجتهاد و قیاس به میان می آورد و مسأله ی احساس حواسّ را به عنوان کلام لطیف به آن اضافه می‌کند»(اوائل المقالات. به اهتمام دکتر مهدی محقق. ص نود و شش تا صد و دو).

چاپ‌های کتاب

به نظر می‌رسد که نخستین بار، آقای واعظ چرندابی بر اساس نسخه‌های شیخ فضل الله زنجانی و شیخ محمد امین خویی کتاب را تصحیح و در سال ۱۳۶۳ق/۱۳۲۲ش همراه با شرح عقاید شیخ صدوق به چاپ رسانده است. در این چاپ شیخ فضل الله زنجانی مقدمه‌ی نسبتاً مفصلی بر کتاب نوشته است که در آن از شخصیت مفید، موقعیت سیاسی و مذهبی بغداد در عصر مفید، آثار علما و مناظرات و درگیری‌های او با مذاهب گوناگون آگاهی مفید از علم ادیان و تسلط او بر مذاهب اسلامی سخن گفته است. سپس این کتاب در سال ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش با اضافاتی تجدید چاپ گردید. در چاپ دوم باب القول فی اللطیف الکلام

به آن اضافه شد. زیرا علما انتقاد کرده بود که چرا آن را حذف کرده‌اند. تعلیقاتی هم علامه زنجانی به آن اضافه کردند و با نسخه‌های خطی دیگری هم مقابله شد(ر.ک چاپ دوم چرندابی، ص۳). اما این چاپ دارای اشکالاتی است از جمله فهرست کتاب که در صفحه ۱۶۳ آمده با صفحات متن کتاب مطابقت ندارد زیرا در چاپ اول تقریظ‌هایی توسط علما چون شرف الدین عاملی داشته که در چاپ دوم نیامده است. ثانیاً در چاپ اول، مقدمه کتاب و مطالب علامه زنجانی صفحه گذاری نشده بود و در چاپ دوم صفحه گذاری شده است و ناشر با بی‌توجهی به مطالب فوق فهرست چاپ اول را برای چاپ دوم آورده است.

چاپ دیگر کتاب را مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل- دانشگاه تهران، در سال ۱۳۷۱ش/۱۴۱۳ق که هزارمین سال درگذشت شیخ مفید بود انجام داده است و دکتر مهدی محقق متن چاپ چرندابی را نقطه گذاری و منظم ساخته و متن را با نسخه‌ای که میرزا طاهر تنکابنی تصحیح کرده بود و با نسخه‌های دیگر مقابله کرده است(مفید، *اوائل المقالات*، پیشگفتار دکتر محقق، صفحات پنج تا هفت) و فصل حکایات شیخ که املاء مفید و به روایت شیخ مرتضی است به آن اضافه کرده است(همان، ۷۹-۷۰). همین طور گفتار درباره‌ی پیشی گرفتگان بر امیرالمؤمنین و محاربان حضرت امیرالمؤمنین(همان، ۶) را آورده است.

اما چاپی که اساس ترجمه‌ی ما قرار گرفته جلد چهارم مصنفات الشیخ المفید است که کنگره‌ی جهانی هزارمین سال شیخ مفید چاپ و آقای ابراهیم انصاری زنجانی خوئینی آن را تصحیح کرده است. در این چاپ مباحث اوائل المقالات شماره‌گذاری شده است که شامل ۱۵۶ شماره می‌باشد و شامل مطالب:

کتاب اوایل المقالات ۱۴۰ صفحه

تعلیقات شیخ فضل الله زنجانی و واعظ چرندابی ۱۳۰ صفحه

تعلیقات شیخ ابراهیم انصاری زنجانی خوئینی ۱۴۰ صفحه می‌باشد.

کتاب در سال ۱۴۱۳ توسط همان کنگره چاپ گردیده است. این چاپ از ده نسخه‌ی خطی متعدد (همان چاپ، ۱۸-۱۶) و چهار نسخه‌ی چاپی(همان، ۱۹) استفاده کرده و مطالب را شماره‌گذاری کرده است. این شماره‌گذاری‌ها سؤالاتی را که شریف رضی از شیخ مفید پرسیده هم شامل می‌شود ولی بحث حکایات شیخ در این چاپ نیامده است.

ترجمه کتاب اوائل المقالات

از کتاب اوائل المقالات تاکنون ترجمه‌ای دیده نشده است. البته در کتابشناسی تطبیقی مذاهب اسلامی(ضمیری، ۲۵۴-۲۵۳) آمده که به همت سید حسین بنی طبا، به فارسی ترجمه شده ولی این ترجمه یا چاپ نشده است و یا این که با وجود جستجوی بسیار، ما موفق به دیدن آن نشده‌ایم.

همان طور که اشاره شد اساس ترجمه بر چاپ اول کتاب کنگره شیخ مفید در سال ۱۴۱۳ گذاشته شد. البته به چاپ‌های دیگر هم مراجعه گردید که اندک موارد اختلاف، در پانویس‌ها به آن اشاره شده است. چون اساس کتاب مذکور بوده است مطلب حکایت شیخ که توسط دکتر محقق در چاپ دانشگاه مک گیل اضافه گردیده است ترجمه نشد. در مواردی که لازم بود پانویس‌هایی اضافه گردید که به صورت پیوسته در آخر کتاب آمده است. پانویس‌هایی که توسط خانم صدیقه اشرف نوشته شده با حرف (الف) و پانویس‌هایی که توسط خانم طاهره عظیم زاده انجام گرفته با حرف (ع) مشخص شده‌اند. در این پانویس‌ها هم هر گاه لازم بود، ارجاع به کتاب اوایل المقالات چاپ کنگره شیخ مفید داده شده است نه چاپ‌های دیگر.

لازم به تذکر است که در این ترجمه بسیار مدیون کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید از مستشرق اسکاتلندی مارتین مکدرموت هستیم که توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. مکدرموت تز دکترای خود را در دانشگاه شیکاکو آمریکا با عنوان «بررسی آراء و اندیشه‌های کلامی مفید و مقایسه‌ی آن با نظریات شیخ صدوق و سید مرتضی و معتزله» قرار داده است. او ضمن بحث‌های خود بسیاری از مباحث اوائل المقالات را آورده است. این متن‌ها به صورت نقل قول و توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه شده که تا حدودی راه گشای این ترجمه بوده است.

من الله التوفیق

طاهره عظیم‌زاده‌طهرانی

تابستان ۱۳۸۷

بسم الله الرحمن الرحیم

خداوند را به خاطر نعمت‌هایش سپاس می‌گویم و از مخالفت و نافرمانی و خشم و عقوبتش به او پناه می‌برم و درود و سلام فراوان خداوند بر انسان برگزیده و پیامبرش محمد(ص) و برگزیدگان نیک کردار پاک خاندان او باد.

اما بعد، خداوند عمر آقایمان شریف نقیب[1] را به دلیل فرمانبریش، با عزت و طولانی کند و قدرت و برتری کلامش را دوام بخشد. من به یاری خداوند و خواست او، درصدد هستم در این کتاب، تفاوت بین شیعه و معتزله[2] را بیان کنم و تمایز میان عدلی مذهبان شیعه را با عدلی مذهبان[3] معتزله آشکار کرده و فرق بین معتزله و امامیه، در اصولی که اختلاف نظر دارند را معلوم کنم و در این کتاب آنچه را از مذهب‌های گوناگون گزیده‌ام در اصول توحید و عدل و لطائف دانش کلام[4] بیان می‌کنم و آنچه را که خاندان نوبخت[5] - رحمهم الله- بر آن اتفاق دارند یا مخالف نظر آنهاست و مطالبی که موافق روش معتزلی‌ها و متکلمان دیگر است، یادآور می‌شوم تا این کتاب، مبنای مورد اعتمادی برای آزمایش اعتقادات باشد و در تبیین این مطالب از خداوند یاری می‌طلبم و او به لطف خودش، در صحیح بودن این مسیر توفیق دهد.

۱. باب گفتار در تفاوت میان شیعه و معتزله و دلیل نام‌گذاری هر یک

تشیع در لغت به معنای پیروی خالصانه بر اساس دین داری و ولاء نسبت به کسی است که پیروی می‌شود همان‌گونه که خداوند- عزّ و جلّ- فرموده است: آن کسی که از پیروان(شیعه) او بود بر ضد کسی که دشمن وی بود از او[حضرت موسی(ع)] یاری خواست(قصص: ۱۵). به این علت در عنوان میان آن دو فرق گذاشته زیرا از تفاوت ولایت و

عداوت در میان آنان خبر داده است و سبب تشیع یکی از آنها را ولایت قرار داده همان گونه که در کلام خداوند به صراحت ذکر شده است. خداوند متعال می‌فرماید: بی‌گمان ابراهیم از پیروان نوح است(صافات:۸۳). علت نام گذاری پیروی از ولایت نوح است. نمونه‌ی دیگر، این سخن است که فلانی چنین و چنان گفت و دیگری سخن او را دنبال کرد به شرط آن که گفتار او را تصدیق کرده و منظورش را تبعیت کند؛ به همین دلیل به کسی که بدرقه مسافر می‌رود، می‌گویند او را مشایعت کرد؛ چه شخص مشایعت شده اهل حق باشد یا اهل باطل ولی به او شیعه به معنی خاص گفته نمی‌شود و اگر از لفظ «التشیع» حرف تعریف «ال» حذف شود و به آن «مِن» تبعیض افزوده گردد در این صورت گفته می‌شود: این گروه شیعه‌ی بنی امیه یا شیعه‌ی بنی عباس یا از شیعه‌ی فلان شخص هستند. اما اگربر سر واژه‌ی تشیع حرف تعریف«ال» اضافه شود قطعاً به پیروان امیر المؤمنین اختصاص پیدا می‌کند به دلیل اعتقاد داشتن به ولایت و امامت بلافصل آن حضرت پس از رسول خدا- صلوات الله علیه و آله- ونفی امامت کسانی را که پیش از او به خلافت رسیدند، وعلی(ع) را مقتدای آنان قرار داده نه این که آنان مقتدای علی بوده تا وی پیرو آنان باشد.

دلیل بر صحت این گفتار، این است که عامه مردم و هر مخاطبی از گفتن کلمه تشیع درمی یابد که منظور گوینده فرقه شیعه است نه فرقه‌های مخالف دیگر که ادعای تشیع دارند هم چنان که شرح دادیم، و همان‌گونه که در عرف، شنونده درمی‌یابد که منظور از واژه‌ی مطلق اسلام، پیروان آیین حنیف یعنی اهل ایمان و نماز و زکات و حج و روزه هستند هر چند این کلمه در زبان عربی منظور شریعت را بر اساس آنچه عرب توضیح داده است نمی‌رساند.

به علاوه واضح است که آن چه امامیه اتفاق نظر دارند این است که عنوان شیعه بر خوارج- چون شایستگی آن را ندارند- گفته نمی‌شود و کسی که عنوان شیعه را بر آنان داده از حرف تعریف «ال» در شیعه غافل بوده است. هر چند اینان(خوارج) پیروان ابوبکر و عمر بوده و ولایت آن دو را پذیرفته‌اند. هم چنان که اهل بصره و پیروان معاویه و آنها که از یاری امیر المؤمنین(ع) باز ایستادند هم شایستگی نام شیعه را ندارند اگرچه در نظر اهل سنت، پیروان ائمه (ع) بوده و تظاهر به ترک دشمنی باعلی(ع)کردند در حالی که او را رها کرده و تنهایش گذاشتند. بر اساس این تعاریف عنوان شیعه، نشان گروهی است که ذکر کردیم هر چند در لغت عرب به پیروانی گفته می‌شود که توصیف کردیم. چنان که اسلام تنها بر امت محمد- صلی الله علیه و آله و سلم- گفته می‌شود همچنین در زبان عربی بر امت موسی و

عیسی(ع) و بر پیروان زرتشت به جهت تسلیم در برابر فرمان پیامبرانشان و بر هر کسی که در مقابل دیگری تسلیم است از نظر لغوی مسلمان گفته می‌شود، ولی این گروه شایستگی نام امت محمد(ص) را ندارند زیرا واژه‌ی «امت» نشان پیروان محمد- صلی الله علیه و آله- بوده و در عرف هم فقط به این گروه، اختصاص یافته است نه دیگران. و این توضیح اجمالی برای آن چه ثابت کردیم کافی است هر چند شرح بیشتر و دلایل روشن‌تری را می‌طلبد ولی به علت اهداف دیگری که داریم از آن صرف نظر کرده در این باره رساله جداگانه‌ای فراهم آورده‌ایم که در آن به تفصیل سخن گفته‌ایم.

اکنون با تعریفی که از نامگذار ی شیعه کردیم، لازم است به امامیه و زیدیه جارودیه[۶] از میان فرقه‌های دیگر به علت داشتن ویژگی‌های این تعریف، شیعه گفته شود و به رغم اشتراک و اختلافی که بین آنان از نظر اعتقادی وجود دارد از شیعه بودن خارج نمی‌شوند، در حالی که به معتزله و بکریه[۷] و خوارج و حشویه[۸] شیعه گفته نمی شود زیرا معنای مورد نظر را ندارند و این کلمه مورد اتفاق است هر چند به دیگرانی که ذکر شد الزاماً شیعه گفته می‌شود.

اما معتزله کلمه ای است که از گفتار منزله بین المنزلتین[۹] به دست آمده و مؤسس آن واصل بن عطا[۱۰] است. وی به دنبال احتجاجی که در این زمینه داشته همراه عمروبن عبید[۱۱] و موافقان و پیروانش از حسن بصری[۱۲] و یارانش دوری جست و از مجلس او کناره گرفتند مردم آنان را به علت جدا شدن از مجلس حسن بصری بعد از این که از اصحاب او بودند معتزله نامیدند و به خاطر همین مسأله(منزله بین المنزلتین) از همه‌ی امت و علما جدا شدند در حالی که پیش از آن به معتزله معروف نبودند و فرقه‌ای با این نام خوانده نمی‌شدند. بنابراین هر کس با معتزله درعقیده داشتن به منزله بین المنزلتین موافق باشد و اسم معتزله بر او غالب و از اعتقاد به آن چه مورد اتفاق جمهور معتزله است خارج نشود، در حقیقت معتزلی محسوب می‌شود هر چند معتقد به آراء دیگری باشد. همان طور که نام شیعه - بر اساس آن چه گذشت- به کسی گفته می‌شود که امیر المؤمنین را باور داشته اگر در عقاید او مطالبی باشد که بسیاری از شیعیان منکر آن بوده و نپذیرفته باشند مانند ضرار بن عمرو[۱۳] که معتزلی بود ولی عقیده او به مخلوق و ماهیت[۱۴] بر خلاف اهل اعتزال بود و هشام بن حکم[۱۵] شیعه است در حالی که در اسماء و معانی صفات خداوند متعال با تمام شیعیان اختلاف دارد.

۲. باب فرق بین شیعه امامیه و مذاهب دیگر شیعه و سایر فرقه‌ها

اما علت این که گروهی از شیعیان را «امامیه» نامیده‌اند به خاطر این است که اعتقاد به وجوب امامت و وجود امام در همه‌ی زمان‌ها با نص جلی دارند و به عصمت و کمال برای هر امامی قائل هستند و امامت را منحصر در فرزندان حسین بن علی-علیهما اسلام- دانسته و آن را تا علی بن موسی-علیهماالسلام- ادامه می دهند.اگرچه امامیه در اصل به کسی گفته می‌شود که به اصولی که ذکر کردیم معتقد باشد. ولیکن این واژه از اصلش انتقال یافته به فرقه‌ای که به عنوان امامیه معروفند به علت این که احادیث ائمه را نقل کرده و آنها را به کار گرفتند بدون این که صفات امامیه را داشته باشند و این نام در عرف متکلمان و فقیهان و اهل سنت نشانه‌ی این افراد است.

اما شیعه‌ی زیدیه عبارتند از کسانی که به امامت امیر مؤمنان علی(ع) و امام حسن و امام حسین و زید بن علی بن حسین-علیهم السلام-[۱۶] و به امامت هر فاطمی که ادعای امامت کند و در ظاهر عدالت داشته و اهل دانش و شجاعت بوده و بر جهاد با شمشیر با او بیعت کنند، اعتقاد دارند.

۳. باب اختلاف نظر امامیه و معتزله در زمینه ی امامت

امامیه اتفاق نظر دارند بر این که باید در هر زمانی امامی وجود داشته تا خداوند به خاطر وجود او بر مکلفان، حجت را تمام و مصالح دین را کامل نماید. در حالی که معتزله همگی مخالف این نظرند و وجود امام را در همه‌ی زمان‌ها لازم نمی‌دانند و در این نظر، خوارج، زیدیه، مرجئه[۱۷] و عامه‌ی اهل حدیث[۱۸] با آنها موافق بوده و با امامیه مخالف هستند.

امامیه نیز اتفاق نظر دارند بر این که پیشوای دینی(امام) باید از مخالفت خداوند متعال مصون بوده و به همه‌ی علوم دینی آگاه و در فضیلت و اعمال صالحه‌ای که مستحق بهشت جاودانی می‌شود، سرآمد همه ی مردم و با آنان تفاوت داشته باشد. در حالی که معتزله و فرقه‌های نام برده‌ی دیگر که تحت عنوان امامیه قرار نمی‌گیرند، مخالف این نظر هستند و نافرمانی باطنی با دستور خداوند و نزدیک شدن به گناه را برای امام جایز دانسته و برتری بر مردم و کامل بودن در علوم دینی را برای او لازم نمی‌دانند.

و امامیه وحدت نظر دارند بر این که امامت در صورت نبود معجزه از سوی امام تنها از طریق تعیین او از طرف خداوند یا پیامبر(ص) یا امام(ع) قبل از وی تعیین می‌شود. ولی

معتزله و خوارج و زیدیه و مرجئه و اهل حدیث مخالف این نظر بوده و امامت را برای کسی که معجزه ندارد و نصی هم بر امامت او از سوی خداوند و پیامبر و امام قبل او وجود ندارد، جایز دانسته‌اند.

امامیه اتفاق نظر دارند بر این که امامت پس از پیامبر اکرم(ص) تنها در دودمان هاشم منحصر می شود آن گاه در علی و حسن و حسین(علیهم السلام)و بعد تا پایان جهان در نسل حسین، نه حسن(علیهم السلام) باقی می‌ماند، ولی معتزله و فرقه‌های دیگر که ذکر شد، با این نظر مخالف هستند و فرقه‌های دیگر جز زیدیه، امامت را در غیر دودمان هاشم جایز دانسته‌اند اما زیدیه امامت را در غیر فرزندان حسین(ع) هم معتقدند.

امامیه هم چنین اتفاق دارند بر این که رسول خدا-صلی الله علیه و آله- در زمان حیات خویش امیر المؤمنین- علیه السلام- را جانشین خود معرفی نموده و بر امامت او پس از وفاتش تصریح کرده و فرموده هر کس به امامت او معتقد نباشد یکی از واجبات دین را رد کرده است. اما معتزله و خوارج و مرجئه و بتریه[۱۹] و حشویهٔ اهل حدیث با این سخن مخالف بوده و نص پیامبر بر امامت امیر المؤمنین(ع) را انکار کرده و امامت بلافصل امیر المؤمنین(ع) بر مسلمانان را پس از پیامبر نپذیرفته اند.

مورد دیگری که همه امامیه قبول دارند این است که پیامبر(ص) بر امامتِ حسن و حسین پس از امیر المؤمنین(ع) تصریح نموده و امیر المؤمنین هم، مانند پیامبر، امامت آن دو را به روشنی بیان کرده است ولی معتزله و فرقه‌های دیگری که ذکر کردیم غیر از زیدیه جارودیه با آن مخالف بوده و امامت حسن و حسین(علیهما السلام) از طریق نص و توقیف را انکار نموده اند.

مورد دیگری که امامیه اتفاق نظر دارند این که رسول خدا-صلی الله علیه و آله- و علی(ع) و امام حسین(ع) تصریح بر امامت علی بن الحسین کرده و به این دلیل او پیشوای مؤمنان گردید، اما معتزله و خوارج و زیدیه و مرجئه و متمایلان به اهل حدیث با این نظر مخالف بوده و همگی منکر امامت علی بن الحسین(ع) به عنوان یکی از امامان مسلمانان شده اند.

یکی دیگر از مسایل مورد اتفاق امامیه، این است که تعداد امامان معصوم پس از پیامبر دوازده امام است اما کلیه‌ی فرقه‌های دیگر با آن مخالف هستند و دلایل امامیه در این مورد بر خلاف اهل سنت روشن و بر اساس استدلال عقلی و روایات قابل قبول و برهان جلی است که تمسک به آنها، موجب یقین می‌شود.

٤. سخن درباره‌ی کسانی که بر علی امیر المؤمنین-علیه السلام- در خلافت پیشی گرفتند*

همه ی امامیه و بسیاری از زیدیه، پیشی گرفتگان بر امیر المؤمنین-علیه السلام- را گمراه و فاسق دانسته‌اند و آنها را به خاطر کنارزدن امیر المومنین- علیه السلام- از جانشینی رسول خدا- صلی الله علیه و آله- گناهکار و ظالم و به علت ستمشان، در آتش جاویدان می‌دانند در حالی که معتزله و خوارج و گروهی از زیدیه و مرجئه و حشویه بر خلاف آن اجماع دارند و معتقد به ولایت این گروه بوده و پنداشته‌اند که آنها حقی از امیر المؤمنین-علیه السلام- را ضایع نکرده و اهل بهشت هستند مگر خوارج و گروهی از زیدیه که اینان به ویژه از عثمان دوری جسته و گمان کردند که او به دلیل بدعت در دین نه به خاطر پیشی گرفتن بر امیر المؤمنین-علیه السلام- در آتش جاویدان خواهد بود.

۵. گفتار درباره‌ی کسانی که با امیر المؤمنین-علیه السلام- جنگیدند

امامیه و زیدیه و خوارج معتقدند که ناکثین[۲۰] اهل بصره و قاسطین[۲۱] اهل شام همه به دلیل جنگ با امیر المؤمنین(ع) کافر و گمراه و نفرین شده‌اند و به همین جهت در آتش دوزخ جاویدان خواهند بود و همه‌ی معتزله - غیر از غزال[۲۲] و ابن باب[۲۳] و مرجئه و حشویه‌ی اهل حدیث با این نظر مخالف هستند. و همه‌ی معتزله جز آنان که نام بردیم و گروهی از مرجئه و جمعی از اهل حدیث، آنان را فاسق دانسته نه کافر. و از این گروه معتزله، معتقدند که اینان به دلیل فسق و خروج از دین قطعاً در دوزخ مخلد خواهند بود.

و دسته‌ی دیگر از مرجئه ی اهل حدیث گفته‌اند اینان مستحق کفر و فسق نیستند و برخی دیگر از این دو گروه گفته‌اند که آنها در جنگیدن با امیر المؤمنین(ع) به اجتهاد خود عمل کرده و به این جهت مطیع خدا بوده و پاداش خواهند داشت. دسته‌ی دیگری گفته‌اند اینان نافرمانی خداوند متعال را کرده ولی فاسق نیستند و دلیل قطعی بر این که اهل عذابند وجود ندارد و از میان معتزله، واصل غزال و عمرو بن عبید بن باب پنداشته‌اند که طلحه و زبیر و عایشه و هر کس با اینان جنگیده یعنی علی بن ابیطالب(ع) و امام حسن و امام حسین(ع) و محمد[ابن حنفیه] و هر کس در زمره‌ی آنان بوده چون عماربن یاسر و دیگران

---

* این مطلب در چاپ اول و دوم اوائل المقالات(سال‌های ۱۳۲۲ و ۱۳۳۰ش) موجود نیست ولی در چاپ‌های دیگر وجود دارد.

از مهاجران و همه‌ی انصار و باقی ماندگان بیعت رضوان مانند دو گروه مخالف با یکدیگرهستند و این که یکی از این دو گروه فاسق و گمراه بوده و مستحق خلود در آتش‌اند اما بر این گفته دلیلی ذکر نکرده‌اند.

امامیه و زیدیه و گروهی از اهل حدیث معتقدند کسانی که بر ضد امیر المؤمنین خروج کرده و از دین برگشتند(مارقین)[۲۴] به این دلیل کافر شده و در دوزخ مخلد خواهند بود؛ اما معتزله با این قول مخالف بوده و آنها را کافر نمی دانند بلکه فاسق دانسته و خلود در آتش را بر آنها واجب می‌دانند.

و مرجئه و دیگر اصحاب حدیث آنان را فاسق پنداشته و از عذاب خداوند بر آنان بیم دارند و بر ایشان بخشش و پاداش و ورود در بهشت پر نعمت را امید دارند.

۶. گفتار در نامگذاری منکران امامت و سرپیچان از اطاعت ائمه *

امامیه متفق هستند که کسی که امامت یکی از ائمه را انکار کند و از پیروی آنها که خداوند واجب کرده است سر پیچید، کافرو گمراه است و شایسته جاودانه ماندن در آتش می‌باشد. معتزله بر خلاف آن اجماع داشته و کفر کسانی را که ذکر کردیم منکر هستند و برخی از آنان را فقط فاسق دانسته و برخی را پایین‌تر از فاسق یعنی گنهکار می‌دانند.

۷. گفتار در این که عقل از وحی جدا نیست و تکلیف تنها از طریق پیامبران ـ علیهم السلام ـ صحیح است

امامیه اتفاق دارند که عقل برای رسیدن به علم و نتایج آن نیازمند وحی است و عقل از وحی جداشدنی نیست زیرا(وحی) عاقل را بر کیفیت استدلال آگاه می‌کند و عقل در آغاز تکلیف و پیدایش آن درعالم به طور قطع به رسول نیاز دارد. در این موضوع اهل حدیث با امامیه موافق هستند ولی معتزله و خوارج و زیدیه با این سخن مخالف بوده و پنداشته‌اند که عقل بدون تکیه بر وحی و توقیف، عمل می‌کند با این حال معتزله‌ی بغداد[25] به ویژه رسالت را در ابتدای تکلیف واجب می‌دانند و تنها در علت آنها با امامیه اختلاف دارند و دلایلی را

---

* این مطلب در چاپ اول و دوم اوائل المقالات(سال‌های ۱۳۲۳ و ۱۳۳۰ش) موجود نیست ولی در چاپ‌های دیگر آمده است.

مطرح می‌کنند که امامیه آنها را قبول دارند و آنها را بر علت خویش که قبلاً وصف کردیم اضافه می‌کنند.

۸. گفتار در تفاوت میان رسولان و پیامبران- علیهم السلام-

امامیه اتفاق دارند که هر رسولی نبی نیز هست ولی هر نبی رسول نیست و برخی از انبیاء خداوند عزّ و جلّ نگهبانان شریعت‌های رسولان و جانشینان ایشان در رسالت بوده و تنها شرع مانع آن است که ائمه خود را نبی بنامیم ولی عقل مانع چنین گفتاری نیست، زیرا آنان به آن معنا که انبیاء(علیه السلام) رسیده بودند، دست یافتند و امامیه بر این امر اتفاق دارند که برانگیخته شدن رسول جدید که شریعت قبل از خود را تجدید کرده و نبوت پیش از خود را تأیید کند -هر چند دین تازه نیاورد- جایز است گرچه غیر از فرایض پیشین احکام جدیدی نیاورد. معتزله بر خلاف این دو گفته اجماع کرده‌اند در حالی که گروهی از مرجئه و همه‌ی اصحاب حدیث با امامیه اتفاق دارند.

۹. گفتار درباره‌ی پدران و مادر پیامبر(ص) و عمویش ابوطالب[۲۶] - رحمه الله تعالی علیهم-

همه‌ی امامیه بر این اعتقادند که پدر و نیاکان پیامبر(ص) از زمان آدم تا عبدالله بن عبدالمطلب موحد و مؤمن به خداوند - عزّ و جلّ- بودند و بر این مطلب از قرآن و روایات دلیل می‌آورند. خداوند عزّ و جلّ می‌فرماید: «آن کس که چون (به نماز) بر می‌خیزی تو را می‌بیند و حرکت تو را میان سجده کنندگان می نگرد«شعراء: ۲۱۹-۲۱۸»، و پیامبر خدا(ص) فرمود: «پیوسته از پشت پدران پاک به رحم‌های مادران پاکیزه منتقل شدم تا زمانی که به این دنیا آوردندم. هم چنین امامیه اتفاق نظر دارند که عمویش ابوطالب-رحمه الله- با ایمان از دنیا رفت و مادرش آمنه بنت وهب یکتاپرست بوده و در قیامت با مؤمنان محشور خواهد شد. همه‌ی فرقه‌هایی که در ابتدا نام بردیم با امامیه در این باب مخالف هستند.

۱۰. گفتاری در رجعت[۲۷] و بداء[۲۸] و تألیف قرآن

همه‌ی امامیه برآنند که بسیاری از مردگان، پیش از فرا رسیدن قیامت به این دنیا رجعت می‌کنند هر چند در معنای رجعت اختلاف نظر وجود دارد. [امامیه] بر اساس روایات، نه بر اساس قیاس، کلمه بداء را در وصف خداوند متعال به کار می‌برند. هم چنین برآنند که پیشوایان گمراه در بسیاری از موارد در تألیف قرآن مخالفت کرده و از موجب نزول قرآن و سنت پیامبر(ص) عدول کرده‌اند. سایر فرق در هر سه این موارد با امامیه مخالف هستند.

۱۱. گفتار در وعید[۲۹]

همه‌ی امامیه متفق هستند که وعید به جاودان بودن در آتش تنها به کافران اختصاص دارد نه گنهکاران اهل معرفت خدای تعالی و اعتراف کنندگان به واجبات او از اهل نماز. همه مرجئه جز محمدبن شبیب[۳۰] و تمام اصحاب حدیث با این نظر موافق هستند و همه‌ی معتزله مخالف این اعتقادند و می پندارند که وعید به خلود در آتش، شامل عموم کفار و همه‌ی فاسقان اهل نماز می‌شود.

و امامیه اتفاق دارند بر این که هر کس از اهل اقرار و معرفت و نماز که به خاطر گناهش مجازات شود در عذاب جاودانه نیست و او رااز دوزخ بیرون آورده و وارد بهشت می‌کنند و پیوسته از نعمت‌های آن برخوردار خواهد شد.اشخاص یاد شده با اینان موافق هستند و معتزله بر خلاف آن، اجماع کرده و گفته‌اند آن کس که برای عذاب دیدن وارد دوزخ شود، از آن بیرون نخواهد آمد.

۱۲. گفتار در شفاعت

همه‌ی امامیه معتقدند که رسول خدا(ص) در روز قیامت گروهی از مرتکبان گناه کبیره‌ی امت خود را شفاعت می‌کند[۳۱] و امیرالمؤمنین(ع)شفیع گناهکاران شیعه خود می‌شود و امامان آل محمد(ص) هم چنان شفاعت می کنند و خداوند با شفاعت ایشان بسیاری از گنهکاران را از عذاب نجات می‌دهد. در شفاعت پیامبر(ص) مرجئه غیر از ابن شبیب و گروهی از اصحاب حدیث با امامیه موافق هستند و معتزله بر خلاف این اجماع کرده و گمان می‌کنند که شفاعت رسول خدا(ص) ویژه اهل طاعت است نه گنهکاران و آن حضرت از هیچ مخلوقی که مستحق عذاب باشد، شفاعت نمی‌کند.

۱۳. گفتار در اسماء و احکام[۳۲]

امامیه بر آنند که اهل شناخت و اقرار به توحید که گناه کبیره انجام می‌دهند از اسلام خارج نمی‌شوند و مسلمانند. هر چند به علت انجام گناهان کبیره فاسق هستند، در این گفتار همه‌ی مرجئه و اصحاب حدیث و عده‌ای از زیدیه با آنان موافق هستند و معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه خلاف آن اعتقاد دارند و گمان می‌کنند که کسی که مرتکب گناهان کبیره شده فاسق است و مؤمن و مسلمان نیست. هر چند با وجود فاسق بودنش تمام نواهی الهی را به خاطر فرمانبری خداوند ترک کند.

١٤. گفتار در اسلام و ایمان

امامیه متفق هستند که اسلام با ایمان تفاوت دارد و هر مؤمن مسلمان است ولی هر مسلمان مؤمن نیست و میان این دو واژه در معارف دینی و اهل لغت تفاوت است. با این گفتار مرجئه و اصحاب حدیث موافق هستند و معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه بر خلاف آن اعتقاد دارند و گمان می‌کنند که هر مسلمانی مؤمن است و از نظر دینی بین اسلام و ایمان تفاوتی وجود ندارد.

۱۵. گفتار در توبه و پذیرش آن

امامیه برآنند که پذیرش توبه از فضل خداوند - عزّ و جلّ- است و عقلاً واجب نیست که توبه شایستگی برای عقاب کارهای گذشته را از بین ببرد و اگر از طریق وحی معلوم نشده بود که توبه در حقیقت استحقاق عذاب را از بین می‌برد، از نظر عقل ممکن بود، تصور شود که توبه کنندگان بر شرط استحقاق عذاب باقی بمانند. اصحاب حدیث با این نظر موافق هستند و معتزله بر خلاف آنان پنداشته‌اند که توبه لزوماً کیفری را که توبه کننده مستحق آن بوده است از میان می‌برد.

١٦. گفتار در بدعت گذاران و اسماء و احکامی که استحقاق آن را دارند

امامیه متفق هستند که بدعت گذاران[۳۳] همه کافر هستند و امام وظیفه دارد که هنگامی که بر آنها دست یافت، پس از دعوت به راه راست و دلیل آوردن برای ایشان آنان را به توبه

کردن دعوت کند. اگر از بدعت‌هایشان توبه کردند و به راه راست بازگشتند[کاری به آنان نداشته] وگرنه قتل آنان به خاطر مرتد[۳۴] شدنشان واجب است و اگر یکی از آنها بر این بدعت مرد اهل دوزخ است، همه‌ی معتزله خلاف آن اعتقاد دارند و بسیاری از اهل بدعت را فاسق دانسته و کافر نمی‌دانند و بعضی آنها را به دلیل بدعت گذاری اهل فسق ندانسته و از اسلام هم خارج نمی‌دانند مانند مرجئه از پیروان ابن شبیب و بتریه از گروه زیدیه که در اصول با آنان موافق بوده ولی در صفات امام اختلاف دارند.

۱۷. گفتار در مفاضله پیامبران بر ملائکه-علیهم السلام-

امامیه بر این که پیامبران خداوند متعال- عز و جل- و فرستادگان او از میان انسان‌ها برتر از فرشتگان هستند اتفاق دارند و اصحاب حدیث هم با آنان موافق هستند، در حالی که معتزله بر خلاف این اعتقاد داشته و بیشتر آنان پنداشته‌اند که فرشتگان برتر از انبیاء و رسولان هستند و تعدادی از آنان غیر از کسانی که ذکر کردیم در برتری یکی از این دو گروه بر دیگری توقف کرده‌اند. در حالی که آنان برتری انبیاء بر فرشتگان را به صورت قطعی قبول نداشته و بر این امر اجماع نموده‌اند همان گونه که توضیح دادیم.

باب توصیف اصولی که آن را برگزیده‌ام

نظرات مورد توافق ائمه هدی از خاندان پیامبر(ص) بر اساس احادیث آنها و بیان آنچه مذاهب دیگر با آنان موافق هستند.

۱۸. گفتار در توحید

می‌گویم که خداوند عز و جل در الوهیت و ازلیت یگانه است و چیزی به او شبیه نبوده و او به چیزی شبیه نمی‌باشد، تنها او شایسته‌ی پرستش است به هیچ وجه دومی ندارد. این مسئله مورد اتفاق اهل توحید است. جز گروه اندکی از مشبهه[۳۵] که اینان در لفظ آن، را پذیرفته ولی در معانی با آن مخالفت می‌کنند.

و مردی از اهل بصره آن را احداث کرد. که به نام اشعری[۳۶] شناخته می‌شود. وی سخنانی در این زمینه بر خلاف همه‌ی یکتاپرستان بدان صورت که وصف کردیم، دارد. او گمان می‌کند که خداوند عز وجل دارای صفاتی قدیم و ازلی به معنایی است که نه او و نه غیراو بدان توصیف می‌شود. به همین جهت شایسته است که با صفاتی چون عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر، متکلم، مرید وصف شود و اشعری هم چنین پنداشته است که خداوند عز و جل از نظر وجه و سمع و بصر و یدین قدیم است و همه‌ی این‌ها ازلی و قدیم است و در این سخن هیچ یک از اهل توحید و مسلمانان بروی، پیشی نگرفته‌اند.

۱۹. گفتار در صفات

معتقدم خداوند – عزّ و جلّ اسمه – زنده به نفس است نه به زنده شدن و او توانا و دانای بالذات است نه به آن معنی که مشبهه از اصحاب صفات[۳۷] معتقدند و نه با احوال اهل بدعت،

هم چنان که ابوهاشم جبایی[۳۸] آن را پدید آورده و به این علت از سایر اهل توحید جدا شده و مرتکب گفته‌هایی زشت تر از اهل صفات گردیده است و این مذهب همه ی امامیه و معتزله جز کسانی که نام بردیم و بیشتر مرجئه و جمهور زیدیه و گروهی از اصحاب حدیث و محکمه[۳۹] (خوارج) است.

به اعتقاد من کلام خداوند متعال حادث بوده و در این زمینه احادیثی از آل محمد(ص) وارد شده و اجماع امامیه و همه معتزله و مرجئه ـ جز گروه اندکی از آنان است ـ و گروهی از اهل حدیث و اکثر زیدیه و خوارج بر این موضوع اتفاق دارند.

و می‌گویم که قرآن، کلام خداوند و وحی او است و محدث- یعنی پدیدار شده در زمان- است، همچنان که خداوند متعال وصف کرده است و منع می‌کنم از این که [قرآن را] مخلوق[۴۰] بدانیم و روایاتی از صادقین(ع) در این مورد وارد شده است و همه‌ی امامیه جز گروه اندکی از آنان اعتقاد دارند واکثر معتزله اهل بغداد و بسیاری از مرجئه و زیدیه و اصحاب حدیث نیز به این معتقدند.

و به نظر من که خداوند متعال، اراده کننده(مرید) است. دلیل آن، روایات و دستورهای قرآنی است نه این که به دلیل عقلی* واجب باشد.

هم چنین می‌گویم که خواست خداوند متعال برای افعالش خود آن افعال است(یعنی اراده‌ی خداوند از فعل او جدا نیست) و اراده‌اش برای کارهای آفریدگانش فرمان او به این افعال است. در این زمینه احادیثی از پیشوایان خاندان پیامبر وارد شده و این مذهب سایر امامیه هم هست مگر گروه کمی از متأخران آنها، در حالی که از شیوه‌ی متقدمان(اسلاف) فاصله گرفته و راه متفاوتی را در پیش گرفتند. عموم معتزله‌ی بغداد به ویژه ابوالقاسم بلخی[۴۱] و گروهی از مرجئه هم به آن معتقدند و معتزله‌ی بصره با آن مخالفت دارند و مشبهه و اصحاب صفات در این اختلاف، با آنها موافق هستند.

به نظر من جایز نیست که خداوند متعال را جز به آنچه که در کتابش یا بر زبان پیامبر و جانشینان پیامبرش نامیده‌اند بنامیم. همین نظر را در مورد صفات اوداریم و در این زمینه روایات آل محمد(ص) هم مطابقت دارد و این مذهب گروهی از امامیه و بسیاری از زیدیه و همه‌ی معتزله بغداد و اکثریت مرجئه و اصحاب حدیث است جز این که این فرقه‌ها اجماع را جایگزین امامی که حجت است کرده‌اند.

---

* در چاپ دکتر مهدی محقق(۱۳) به جای «من جهه العقول» آمده است «من جهه قول» امکان دارد غلط چاپی باشد.

۲۰. گفتار در وصف خداوند متعال که سمیع و بصیر و رائی(نگرنده) و مدرک است

به اعتقاد من قدیم دانستن خداوند سبحان به این صفات همه به سبب وحی است نه به سبب قیاس و استدلال عقلی و منظور از همه‌ی این‌ها تنها علم است نه چیزی بیشتر از آن، زیرا آن چه علاوه بر علم در عقل و زبان ما فهمیده می‌شود حس است و آن در حق قدیم غیر ممکن است. و واژه‌ی مدرک نیز که خداوند متعال به آن توصیف می‌شود به این معنی است که چیزی از او پوشیده نمانده و پنهان نمی ماند و جایز نیست که ادراک در مورد خدا را ادراک با چشم و حواس دیگر دانست زیرا حس در حقیقت بر اساس آنچه ما بیان کردیم [بر خدا روا نیست]. و از متکلمان امامیه کسی را نمی‌شناسم که بر خلاف این، معتقد باشند. معتزله اهل بغداد و گروهی از مرجئه و تعدادی از زیدیه همین عقیده را دارند و مشبهه و مانند آنها چون اصحاب صفات و معتزله اهل بصره مخالف آن هستند.

۲۱. گفتار درباره‌ی علم خداوند متعال به اشیاء پیش از پدید آمدن آنها

من معتقدم که خداوند متعال به هر کاری پیش از آفرینش آن داناست و چیزی حادث نمی‌شود مگر این که قبل از ایجاد، به آن علم داشته است. و هیچ دانسته و یا قابل دانسته شدنی نیست که خداوند به حقیقت آن عالم نباشد و چیزی بر خدای سبحان در زمین و آسمان پوشیده نیست و دلایل عقلی و آیات قرآن و روایات متواتر دودمان پیامبر(ص)بر آن دلالت دارند و این روش همه‌ی امامیه است و ما از آنچه معتزله در مخالفت هشام بن حکم با این عقیده گفته‌اند چیزی نمی‌دانیم و به نظر می‌رسد که این سخن را بر ضد او ساخته‌اند؛ همین طور بعضی از شیعیان به غلط این گفتار معتزله را تقلید و نقل کرده‌اند[۴۲] در حالی که نوشته‌ی مدون و یا گزارش محکمی در این زمینه از او نیافته‌ایم. گفتار او در اصول امامت و مسائل امتحان دلالت بر ضدّ آن چیزهایی دارد که دشمنان از او نقل کرده‌اند. همه‌ی کسانی که اهل توحیدند با نظر ما موافق هستند غیر از جهم بن صفوان[۴۳] از جبریه[۴۴] و هشام بن عمرو فوطی[۴۵] از معتزله که اینان گمان می‌کنند علم به معدوم تعلق نمی‌گیرد و تنها بر موجود قرار می‌گیرد و اگر خداوند متعال از چیزها پیش از وقوع آنها خبر داشت، امتحان و آزمایش از جانب او کار درستی نبود.

۲۲. گفتار در صفات

به عقیده‌ی من صفت در حقیقت چیزی است که از معنی حاصل شده‌ی مخصوص موصوف و نظایر آن، خبر می‌دهد و این چنین نمی‌شود مگر این که همراه گفتار و یا نوشتاری باشد که لفظ و سخن بر آن دلالت کند و جانشین آن شود. این مذهب اهل توحید است و گروهی از اهل تشبیه با آن مخالفت کرده‌اند.

۲۳.گفتار پیرامون نظریه احوال ابوهاشم[۴۶]

می‌گویم که وصف خداوند متعال به این که زنده و توانا و داناست معانی معقولی را می‌رساند که نه ذات است و نه چیزهایی که به ذات قوام دارند هم چنان که همه‌ی اصحاب صفات به آن معتقدند و نه احوال گوناگون که بر ذات عارض می‌شوند آن چنان که ابوهاشم جبایی معتقد است. در حالی که با همه‌ی یکتا پرستان در آن اختلاف دارد و منظور من از معانی معقول، چیزی است که در گفتار تصور می‌شود نه عین موجودات و این مذهب همه‌ی موحدان است و مشبهه و همان‌طور که ذکر کردیم ابوهاشم با آن مخالف هستند.

۲٤. گفتار در توصیف خداوند متعال به توانایی بر عدالت و عدم آن و علم او به هستی و نیستی

از دیدگاه من، خداوند - جلّ جلاله- همان گونه که به انجام عدالت قادر است بر عدم آن نیز توانا است، جز این که او ظلم و ستم و کار ناپسند انجام نمی‌دهد، و این نظر گروهی از امامیه و همه‌ی معتزله غیر از نظّام[۴۷] و گروهی از مرجئه و زیدیه و اصحاب حدیث و خوارج است و همه‌ی جبریان و نظّام و کسانی که در مخالفت با عدل و توحید موافق آنها بوده با ما در این زمینه مخالف هستند.

و معتقدم که خداوند سبحان بر آوردن آنچه می داند اتفاق نخواهد افتاد-به شرطی که غیر ممکن نباشد* مانند اجتماع اضداد و محالات دیگر- قادر خواهد بود. و در این زمینه اهل توحید غیر از نظّام و چند تن از اصحاب مخلوق[۴۸] به آن اعتقاد دارند.

۲۵. گفتار در این که خداوند متعال به چشم دیده نمی‌شود

به نظر من، خداوند سبحان با چشم دیده نمی شود و گواه این مطلب عقل و آیات قرآن است و در روایات امامان خاندان محمد(ص) به تواتر آمده است؛ این موضوع را اکثر امامیه و همه‌ی متکلمان جز تعداد اندکی از آنها که به خاطر تأویل کردن روایات، شبهه بر آنان عارض شده و معتزله همگی پذیرفته‌اند. و جمهور مرجئه و بسیاری از خوارج وزیدیه و گروهی از اصحاب حدیث با امامیه موافقند ولی مشبهه و مانند آنها از اصحاب صفات مخالفت کرده‌اند.

۲۶. گفتار در عدل و خلق

من معتقدم که خداوند عز و جل عادل و کریم است و مردم را برای عبادتش آفریده و دستور داده که او را اطاعت کنند و آنان را از نافرمانی خود نهی کرده و همه را از راهنمایی خود برخوردار کرده است و آفرینش مردم را با نعمت آغاز کرده و با نیکی کردن، فضل خویش را شامل حال آنها گردانده است؛ هیچ کس را بیش از توانایی‌اش مکلف نساخته، و جز بر آنچه توانایی انجامش را داشته‌اند امر نفرموده است. در ساخته‌های او بیهودگی و در خلقت او تبعیض دیده نمی‌شود و در کارهایش ناپسندی وجود ندارد، بزرگتر از آن است که بندگانش را در افعال خود شریک سازد و برتر از آن است که بنده را مجبور به کاری کند. انسان‌ها را فقط به انجام گناهانشان عذاب می‌کند، و آنان را تنها برای کار ناپسندشان سرزنش می‌کند. به اندازه‌ی ذره‌ای ستم نمی‌کند هر کس کار نیکی انجام داده، چند برابر شده و پاداش بزرگی دریافت خواهد کرد.

---

* در کتاب اوائل المقالات که به اهتمام دکتر محقق چاپ شده است(۱۵) و همین طور در نسخه‌ی حجه الاسلام نجومی کرمانشاهی کلمه‌ی «مایستحیل» آمده است در حالی که در چاپ‌های دیگر «مما لایستحیل» می‌باشد.

اکثریت امامیه با این گفتار موافق بوده و روایات خاندان پیامبر(ص) هم به تواتر رسیده است. همه‌ی معتزله جز ضرار و پیروانش هم بر این عقیده‌اند. سخن بسیاری از مرجئه و گروهی از زیدیه و خوارج و تعدادی از اصحاب حدیث چنین است و اکثریت اهل سنت و کسانی که ذکر کردیم با آن مخالف بوده، و گمان کرده‌اند که خداوند متعال بیشتر آفریدگانش را برای گناه آفریده، و برخی از بندگانش را به پرستش خود اختصاص داده است، و نعمتش را شامل همه‌ی انسان‌ها نساخته و اکثر آنان را به بیش از توانائیشان تکلیف کرده است، و افعال همه‌ی آفریدگانش را خود آفریده و گناهکاران را به گناهی که خود وادارشان کرده عذاب می‌کند، و به چیزی که نمی‌خواهد دستور داده و از چیزی که می‌خواهد بازشان داشته است و به ستم بندگان حکم کرده، و فساد را دوست داشته و از راهنمایی بیشتر بندگانش خشنود نیست. خداوند متعال برتر و بزرگتر است از آنچه ظالمان می‌گویند.

۲۷. گفتار درباره‌ی کراهت داشتن اطلاق کلمه‌ی "خالق" به‌یکی از بندگان

معتقدم که مخلوقات کار می‌کنند و سخن می‌گویند و اختراع می‌کنند و می‌سازند و فرا می‌گیرند و نباید به آنها خالق گفته شود و از آنچه خداوند متعال ذکر کرده فراتر نرفته و از مواضع(آیات) قرآن تجاوز نمی‌کنم و در این گفتار امامیه و زیدیه و معتزله‌ی اهل بغداد و بیشتر مرجئه و اهل حدیث اجماع دارند. و معتزله‌ی اهل بصره با آن مخالف هستند و به بندگان خالق می‌گویند و به این سبب از اجماع مسلمانان خارج شده‌اند.

۲۸. گفتار در لطف و اصلح[۴۹]

از دیدگاه من خداوند متعال برای بندگانش هنگامی که مکلف هستند، شایسته‌ترین چیزها را از نظر دین و دنیایشان انجام داده و کاری را تأخیر نمی‌اندازد مگر به خاطر صلاح و نفع ایشان. هر که را ثروتمند کرده، شایسته‌ترین تدبیر را برای او انجام داده، و همین طور در مورد کسی که او را نیازمند قرار داده و کسی را که سلامتی بخشیده یا مریض کرده است.

و می‌گویم آنچه را اصحاب لطف از جهت لطف واجب دانسته‌اند به جهت بخشش و کرم[خداوند] بوده نه به خاطر عدل[خداوند] که اگر آن را انجام ندهد، ستمگر خواهد بود.

به نظر من، خداوند متعال هنگامی که می‌داند اگر شخص را بیافریند و وی را مکلف بسازد، ایمان نمی‌آورد یا به دلیل خلقت و بقاء یا تکلیف کردن او از کارهای دیگرش نفع

معنوی نمی‌برد، جایز نیست چنین انسانی را بیافریند و هنگامی که خدا می‌داند که چون شخصی را زنده نگاه دارد آن شخص از نافرمانی توبه خواهد کرد، جایز نیست که آن شخص را هلاک کند. و در حقیقت عدالت خداوند -جل اسمه- و جود و کرم او، آنچه را گفتیم واجب کرده و به آن حکم می‌کند و خلاف آن بر خداوند روا نیست، زیرا انجام دادن کار عبث و یا بخل و نیازمندی بر خداوند محال است و اکثریت امامیه و همه‌ی معتزله‌ی بغدادی، و بسیاری از مرجئه و زیدیه بر این عقیده‌اند و معتزله‌ی اهل بصره مخالف این نظر بوده و جبریه نیز با آنها موافق هستند.

۲۹. گفتار در آغاز آفرینش در بهشت

به اعتقاد من آغاز آفرینش در بهشت به این معنی که بشر بدون هیچ تکلیفی از نعمت خداوند بهره‌مند شود روا نیست، زیرا در این صورت به زیان کسی خواهد بود که خداوند متعال می‌دانست اگر او را تکلیف کند اطاعت کرده و سهم او به دلیل پاداش‌هایی که استحقاق آن را می‌یابد برتر و بزرگ تر و فراتر است از نعمت‌هایی که بر اساس فضل خدا یافته است و خداوند سبحان، بزرگوارتر است از این که سود نیکی را از کسی بگیرد یا او را محدود سازد در حالی که[فضلی که به علت اطاعتش نصیب او می‌شود] برتر و شایسته‌تر است، زیرا این عمل تنها از شخص نادان یا نیازمند به منع نعمت از دیگران یا فرد بخیل سر می زند و خداوند متعال از همه ی این صفات به دور است[و او برتر وبزرگتر است] و این روش جمهور امامیه است و در این زمینه روایاتی از ائمه(ع) وارد شده است و معتزله‌ی اهل بغداد با آن موافق بوده و معتزله ی بصره با جماعت، مخالف هستند و با آنها جبریه و مشبهه موافقند.

۳۰. گفتار درباره‌ی شناخت

از نظر من، شناخت خداوند متعال و پیامبران و هر وجودی که از دیده‌ها پنهان است، اکتسابی بوده و اجباری نمی‌باشد و این روش بسیاری از امامیه مخصوصا معتزله‌ی بغداد می‌باشد و معتزله‌ی بصره و جبریه و حشویه و اصحاب حدیث با آن مخالف هستند.

۳۱. گفتار در این که خداوند انسان را تنها بر اساس گناه یا کار ناپسند عذاب می‌کند

معتقدم، خداوند- جل جلاله- عادل و بزرگوار است و کسی را جز بر اساس گناهی که مرتکب شده و یا جرمی که انجام داده و یا کار زشت نهی شده‌ای را که انجام داده، عذاب نمی‌کند و این مذهب همه اهل توحید غیر از جهم بن صفوان و عبدالسلام بن محمدبن عبدالوهاب جبایی[۵۰] است. اما جهم بن صفوان گمان می‌کند که خداوند متعال هر که را مجبور به انجام گناه کرده و توانایی انجام یا ترک گناه را به عنوان طاعت به او نداده است، عذاب می‌کند؛ عبدالسلام جبایی نیز می پندارد که بنده‌ای که نه عمل نیک انجام می‌دهد و نه عمل بد و از انجام و ترک عملی با هم خارج است، با وجود این خداوند سبحان او را به دلیل عمل نکردن به واجب، عذاب می‌کند، هر چند با ترک کردن آن دو[کار خیر وشر] کار دیگری انجام نداده یا انجام داده باشد. این گفتاری است که هیچ کس از یکتاپرستان قبول نداشته و در ناپسندی مانند مذهب جهم بن صفوان بوده و در بعضی موارد زشت‌تر است.

۳۲. گفتار در عصمت[۵۱] پیامبران- علیهم السلام-

از نظر من همه‌ی پیامبران خدا(ص) از گناهان کبیره پیش از پیامبری و پس از آن معصوم هستند، هم چنین از هر گناه صغیره‌ای که سبب سبک شدن انجام دهنده آن می‌گردد، اما گناهان صغیره‌ای که پیش از پیامبری و به صورت غیر عمدی از آنان صادر شده و سبب سبک شدن صاحبش نشود، رواست ولی پس از پیامبری در هر صورت ممتنع و زشت است و این روش اکثرامامیه است و همه‌ی معتزله با آن مخالف هستند.

۳۳. گفتار در عصمت پیامبر ما محمد-صلی الله علیه وآله-

معتقدم، پیامبر ما محمد- صلی الله علیه و آله- کسی است که خداوند - عزّ و جلّ- را از آغاز آفرینش تا زمان رحلت نافرمانی نکرده و از روی عمد مرتکب خلافی نگردیده است و گناهی هم عمداً و یا از روی فراموشی انجام نداده است و دلیل آن آیات قرآن و احادیث متواتر از خاندان پیامبر است و این مذهب اکثریت امامیه است و همه معتزله با آن مخالف هستند؛ اما کسانی که مخالف هستند به این سخن خداوند متعال: «تا خداوند از گناه گذشته و آینده‌ی تو در گذرد» (فتح:۲) و آیات شبیه به آن استدلال می‌کنند و دلیلشان بر خلاف

آنچه ذکر کردیم است در حالی که حقیقت، بر ضد پندار آنان است و دلایل آشکار، این سخن را تأیید کرده و برآنچه وصف کردیم قرآن سخن گفته است. خداوند بزرگ- جل‌اسمه- می‌فرماید سوگند به اختر چون فرود می‌آید،(که)یار شما(پیامبر) نه گمراه شده و نه در نادانی مانده. (نجم:۲-۱)در نتیجه و با این آیه هر گناه و فراموشی از پیامبر نفی شده است.

۳٤. گفتار در جهت معجزه بودن قرآن

به نظر من جهت اعجاز قرآن[٥٢] آن است که خداوند متعال، اهل فصاحت و آشنا به زبان را، هنگامی که پیامبر(ص) دعوت به مبارزه کرد و خواست مثل آن بیاورند، از این کار بازداشت و منصرف شدن ایشان از آوردن مانند قرآن، هر چند در توان آنان بود، دلیلی بر پیامبری او قرار داد، و لطف خداوند متعال در منصرف کردن مردمان ازاین کار تا آخرالزمان ادامه داشته، و این روشن‌ترین دلیل در اعجاز و شگفت‌انگیزترین بیان است و این نظر نظّام می‌باشد و اکثر معتزله با آن مخالف هستند.

۳۵. گفتار در پیامبری آیا بر اساس برتری است یا شایستگی

معتقدم وظیفه ی پیامبری تفضلی از جانب خداوند متعال است بر کسی که او را گرامی داشته زیرا خداوند به حسن عاقبت او آگاهی داشته و همین موجب انتخاب او از میان دیگران به پیامبری بوده است.اما بزرگداشت و احترام و وجوب اطاعت از او به دلیل استحقاقی است که خداوند بر اساس علمش دارد و این مذهب جمهور امامیه و همه فقیهان اهل حدیث ماست و با این نظر اصحاب تناسخ[٥٣] که خود را منتسب به امامیه و غیر ایشان می‌کنند مخالف هستند و از متکلمان امامیه، خاندان نوبخت و پیروان ایشان و همه کسانی که اهل کلام هستند با این نظر موافقند و جمهور معتزله قایل به برتری آنهایند و همه اصحاب حدیث با این گفته‌ها موافقند.

۳٦. گفتار در امامت آیا تفضلی از جانب خداوند- عز و جل- است یا به خاطر شایستگی آنان

به نظر من وظیفه امامت به معنی برتری امام، هم چون پیامبری است و همان گونه که پیش از این درباره پیامبر گفتیم، دادن مقام امامت به امام تفضلی از سوی خداوند بوده و

بزرگداشت امام واجب و احترام و فرمانبرداری شایسته‌ی مقام اوست. زیرا کارهایی که بر عهده‌ی او نهاده شده، پیوسته انجام می‌دهد. این مذهب جمهور امامیه است همان‌طور که در مبحث نبوت یادآوری کردم و کسانی که پیش از این ذکر کردم با آن مخالفت کرده‌اند و جمهور معتزله و سایر اصحاب حدیث با من موافق هستند.

۳۷. گفتار در عصمت امامان- علیهم السلام-

معتقدم که امامانی که جانشینان پیامبر(ص) در اجرای احکام و برپایی حدود و پاسدار شریعت و تربیت مردم هستند، همانند پیامبران، مصون از گناه بوده و حتی گناه صغیره هم از آنها سر نمی‌زند مگر همان مواردی که پیش از این بر پیامبران روا دانسته شد و فراموشی در احکام دینی بر امامان جایز نمی‌باشد و به این مذهب سایر امامیه معتقدند مگر اندکی از آنها که به ظاهر روایاتی متوسل شده‌اند که تأویلاتی بر خلاف گمان فاسد ایشان دارد و معتزله همه با آن مخالف هستند و برای ائمه گناهان کبیره و بازگشت ازاسلام را روا داشته‌اند.

۳۸. گفتار در جانشینان ائمه-علیهم السلام- و عصمت و عدم عصمت ایشان و این که ولایت اینان بر اساس نص است یا اختیار؟

به اعتقاد من، عصمت جانشینان ائمه(ع) واجب نیست اما آگاهی ایشان به همه ی اموری که عهده‌دار آن شده‌اند و برتری ایشان بر کسانی که سرپرستی شان را بر عهده می‌گیرند واجب است، زیرا ریاست مفضول بر فاضل در اموری که ریاست بر آن دارد، محال است و در امر جانشینی آنها لزوماً نصی نرسیده است، اما جایز است که خداوند اختیار این کار را بر عهده ی امامان معصوم(ع) واگذارد و این مذهب اکثر امامیه است و خاندان نوبخت -رحمهم الله- تصریح بر جانشینان ائمه را واجب می دانند هم چنان که در مورد خودائمه(ع) واجب دانسته اند.

۳۹. گفتار در احکام ائمه

به نظر من امام باید به علم خود حکم کند هم چنان که به ظاهر شهادت‌ها حکم می‌کند و هنگامی که چیزی بر ضد گواهی دریافت کرد، آن شهادت را، باطل و به آن چه خداوند به

او شناسانده حکم می‌دهد. به نظر من ممکن است گاهی حقایق امـور از او پنهـان بمانـد. در این صورت، به ظاهر آنها، هر چند در نزد خداونـد متعـال بـر خـلاف حقیقـت باشـد، حکـم می‌کند. هم چنین ممکن است خداوند متعال تفاوت گواهان راستگو و دروغگو را به او معرفی کند که در این صورت حقیقت امر بر او پنهان نخواهد مانـد. امـوری کـه در ایـن بـاب از آن سخن می‌گویم وابسته به الطاف و مصلحت‌هایی است که در هر حال کسی جز خداوند عـز و جل نمی‌داند.

و امامیه در این مورد سه گفتار دارند:

گروهی می‌پندارند که دستورهای ائمه در هر صورت بـر ظـاهر امـر اسـت نـه آنچـه کـه می‌دانند.

گروهی دیگر معتقدند که دستورهای ایشان مبتنی بر باطن و حقیقت است نـه بـر ظـاهر که خلاف در آن راه داشته باشد.

و گروه سوم با نظر من موافقند. و از خاندان نوبختی-رحمهم الله- بـیش از آنچـه مـن بـه یقین رسیده‌ام چیزی ندیدم.

٤٠. گفتار در آگاهی امامان(ع) از همه ی صنعت‌ها و زبان‌ها

معتقدم از نظر عقل و قیاس این مطلب نـه ممتنـع اسـت و نـه واجـب و روایـت‌هـایی از کسانی که تصدیق گفته‌های آنان واجب است[ائمه] رسیده که امامان خاندان پیامبر(ص) این اموررا می‌دانسته‌اند که اگر درستی آنها ثابت گردد، یقین به آنها واجب می شود و بـرای مـن در یقین به آنها جای تأمل دارد و خداوند توفیق دهنده ی راه صـواب اسـت. و ایـن گفتـار را گروهی از امامیه پذیرفته‌اند و خاندان نوبخت-رحمهم الله- با آن مخـالف هـستند و آن [علـم امام] را از روی عقل و قیاس واجب می‌دانند و با آنها همه مفوضه[۵۴] و سـایر غـلات[۵۵] موافـق هستند.

٤١. گفتار در علم امامان(ع) به باطن اشخاص و به هستی و ایـن کـه علـم غیب از صفات ایشان است

به نظـر مـن، امامـان از خانـدان محمـد(ص) از درون برخـی از بنـدگان، آگـاه بـوده و از پیشامدها خبر داشتند ولی این صفت از صفات واجب ایشان و شرطی برای امامتشان نیـست.

بلکه تنها بدین جهت است که خداوند متعال آنها را گرامی داشته و داناترین مردم قرار داده تا بدین وسیله مردم اطاعت آنان راکرده و به امامتشان بپیوندند. این[علم] برای امامان واجب عقلی نیست بلکه از نظر وحی واجب شده است. اما این گفتار که امامان عالم به غیب باشند، ناپسند و بطلانش آشکار است زیرا این صفت شایسته‌ی کسی است که خود به خود علم به اشیاء داشته نه این که علمش اکتسابی باشد و این علم مخصوص خداوند - عزّ و جلّ -است. همه ی امامیه با سخن من موافق هستند جز گروهی از مفوضه و غلات وابسته به ایشان.

۴۲. گفتار در وحی کردن به امامان و ظهور آیات و معجزات به وسیله‌ی آنها

به اعتقاد من، نزول وحی بر امامان از نظر عقل ایرادی ندارد اگر چه ائمه غیر از پیامبران هستند، زیرا خداوند عز و جل به مادر موسی وحی کرد. که او را شیر ده و چون که بر او بیمناک شدی او را در نیل بینداز و مترس و اندوه مدار که ما او را به تو باز می‌گردانیم و از زمره پیامبرانش قرار می‌دهیم(قصص:۷). آن زن درستی این مطلب را از طریق وحی دریافت و به آن عمل کرد در حالی که پیامبر و فرستاده و امامی نبود بلکه از بندگان شایسته‌ی خدا بود و دلیل عدم وحی مستقیم و یا غیر مستقیم(از طریق اشیاء) بر امامان این است که اتفاق نظر وجود دارد بر این که هر کس گمان کند پس از پیامبرمان(ص) به کسی وحی می‌شود به راستی خطا کرده و کافر است و دست یافتن به این مطلب ازطریق دین پیامبر(ص)به دست می‌آید. همان گونه که عقل، بعثت پیامبری پس از پیامبر ما (ص) و نسخ شریعت او را هم چون ادیان پیشین منع نکرده بلکه اجماع و علم، آن را رد می کنند. زیرا خلاف سیره یقینی و ضروری پیامبر است.و میان همه امامیه در آنچه ذکر و توصیف کردم اختلافی وجود ندارد.

اما در مورد ظهور معجزه و نشانه‌های آن برای امامان، امکان دارد ولی از نظر عقلی واجب نیست و از نظر استدلالی(قیاسی) ممتنع نمی‌باشد. اخبار آشکار و گسترده‌ای در این خصوص که معجزاتی از امامان علیهم السلام سر زده، به ما رسیده است و از جهت وحی و روایات صحیح هم به آن یقین پیدا کرده‌ام و در این زمینه اکثریت امامیه با نظر من موافق بوده‌اند و خاندان نوبخت با آن مخالف هستند و آن را رد می‌کنند و بسیاری از پیروان امامیه از نظر عقلی آن را واجب دانسته‌اند هم چنان که در مورد پیامبر آن را واجب می‌دانند و معتزله همگی با ما مخالف هستند به غیر از ابن اخشید[۵۶] و پیروانش که معجزه را [برای امامان]

جایز می‌دانند. و اصحاب حدیث همگی معجزه را برای هر شخص صالحی که اهل تقوا و ایمان باشد جایز می‌دانند.

۴۳. گفتار درباره‌ی ظهور معجزه از منصوبان و سفیران و نائبان خاص ائمه[۵۷]

به نظر من این امر جایز است و عقل و سنت و قرآن آن را رد نمی‌کنند و این روش گروهی از بزرگان امامیه
است و ابن اخشید از معتزله هم به آن معتقد است و اصحاب حدیث درباره‌ی صالحان و ابرار به آن معتقد هستند و خاندا ن نوبختی از امامیه آن را رد می‌کنند و معتزله بر خلاف ما با آنان موافق هستند زیدیه و خوارج منحرف از اسلام هم از این گروه هستند.

٤٤. گفتار در این که ائمه(ع) می‌توانند سخنان فرشتگان بزرگوار را بشنوند هر چند خود آنان را نبینند

من معتقدم، این مطلب به دلیل عقلی جایز است و برای راستگویان شیعه که از گمراهی به دور هستند نیز ممکن است و در درستی این سخن بر امامان و شیعیان صالح و نیکوکار و برگزیده دلایل روشن و مستدل وجود دارد و این مذهب فقها و اهل حدیث امامیه است و خاندان نوبخت و گروهی از امامیه که آشنایی با روایات نداشته و در زمینه‌ی پژوهش ناتوان هستند و راه درست را نمی‌روند، این را نپذیرفته‌اند.

٤٥. گفتار در درستی خواب‌های رسولان و انبیاء و ائمه-علیهم السلام- و رفع شبهات و خواب‌های پریشان از آنها

از دیدگاه من خواب‌های فرستادگان و پیامبران و ائمه(ع) راست بوده و دروغ نمی‌باشد و خداوند آنها را از خواب‌های پریشان حفظ می‌کند و در این مورد روایات روشن و گسترده‌ای رسیده است و گروهی از فقهای امامیه و اصحاب حدیث هم بر این گفتار هستند اما سخنی از متکلمان ایشان در رد و پذیرش آن و یا مسئله‌ای در این زمینه و جوابی نمی‌شناسم و معتزله همگی در این مورد مخالف ما هستند.

٤٦. گفتار در مفاضله امامان و پیامبران -علیهم السلام-

گروهی از امامیه به برتری ائمه آل محمد(ص) بر سایر فرستادگان و پیامبران پیشین جز پیامبر ما محمد(ص) یقین دارند. گروهی از ایشان امامان را بر همه‌ی پیامبران جز پیامبران اولی العزم- علیهم السلام- برتری داده‌اند[۵۸] و گروهی از آنان هر دو نظر را رد کرده و معتقد به برتری همه‌ی پیامبران بر ائمه هستند و این موضوعی است که پذیرش و رد آن بر عهده‌ی عقل نیست و در هیچ یک از نظرها اجماع وجود ندارد و در احادیث پیامبر[ص] درباره‌ی امیرالمؤمنین – علیهم السلام- و امامان از نسل او آمده است هم چنین از ائمه صادقین پس از او روایاتی وجود دارد و در قرآن آیاتی است که نظر گروه اول را تأیید می‌کند و من آنها را دیده‌ام و به خداوند از گمراه شدن پناه می‌برم.

٤٧. گفتار درباره تکلیف فرشتگان

به اعتقاد من، فرشتگان مکلف هستند ووعد و وعید به آنان داده شده است خداوند تبارک و تعالی فرموده است: هر کس از آنان بگوید: من نیز جز او خدایی هستم او را به دوزخ کیفر می‌دهیم(آری سزای ستمکاران را این‌گونه می‌دهیم (انبیاء:۲۹) و می‌گوییم که ایشان از آن چه موجب عقوبت به آتش می‌شود مبرا هستند و قریب به اتفاق امامیه و سایر معتزله و اکثر مرجئه و گروهی از اصحاب حدیث، همین نظر را دارند. گروهی از امامیه منکر مکلف بودن فرشتگان بوده و گمان کرده‌اند که فرشتگان مجبور به اعمال هستند و گروهی از اصحاب حدیث با این نظر موافقند.

٤٨. گفتار در مفاضله میان ائمه(ع) و فرشتگان

اما سخن من درباره‌ی فرستادگان از فرشتگان و انبیاء- علیهم السلام- در مقایسه‌ی با ائمه آل محمد(ص) مانند نظر من درباره‌ی پیامبران بشری ورسولان (ص)است اما دیگر فرشتگان با این که از جهت فرشته بودن دارای فضیلت هستند، ائمه آل محمد برتر از ایشانند و در نزد خداوند -عز و جل -پاداش بزرگتری دارند و در این زمینه دلایلی وجود دارد که جای آن در این کتاب نیست.

۴۹. گفتار درباره‌ی احتمال درد داشتن فرستادگان و پیامبران و ائمه و احوال ایشان پس از مرگ

به نظر من، فرستادگان خدای متعال از بشر و پیامبران و ائمه و جانشینان آنها از میان انسان‌ها آفریده شده و مخلوق الهی هستند، درد را چشیده و لذت‌ها را حس می‌کنند و بدن‌هایشان با غذا رشد می‌کند و به مرور زمان تحلیل می‌روند و مرگ آنها را درمی‌یابد و به سرای فانی کوچ می‌کنند و همه‌ی اهل توحید بر این نظر اجماع کرده و پیروان مفوضه و گروه‌هایی از غلات باما مخالف هستند و اما حالات ایشان پس از مرگ به این صورت است که آنان از زیر خاک انتقال یافته و با جسم و روح خود در بهشت ساکن شده و تا روز قیامت زنده و از نعمت‌های الهی برخوردارند و از دیدار شایستگان امت و شیعیانشان که به آنها ملحق می‌شوند شادمانند و با بزرگواری آنان را ملاقات کرده و در انتظار دینداران مثل گذشتگان هستند که به آنها ملحق می‌شوند و همانا پس از وفات رسول خدا و ائمه احوال شیعیانشان در دنیا برایشان پوشیده نیست و خداوند متعال پیوسته حالات شیعیان را بر آنان آشکار می‌سازد و سخن کسانی که در مشاهد مشرفه با آنان به راز و نیاز می‌پردازند را می‌شنوند و این لطفی از الطاف خفیه الهی است که آنان را از اعمال قریب به اتفاق بندگان آگاه می‌کند. همان طور که در روایت آمده مناجاتشان را به ایشان می‌رساند و این مذهب همه‌ی فقها و راویان حدیث امامیه است و از متکلمان گذشته گفتار دیگری نمی‌شناسم و تنها از خاندان نوبخت -رحمهم الله- خلاف این خبر رسیده است و گروهی از متمایلان به امامیه که قصور در معرفت دارند(اهل تقصیر)[۵۹] مخالف این نظر هستند در حالی که سخن خداوند متعال به این موضوع دلالت دارد: «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آن چه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند و به کسانی که در پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی برای ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند(آل عمران:۱۷۰)». هم چنین در داستان مؤمن آل فرعون می‌فرماید: «بدو گفته شد "به بهشت درآی"، گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند، که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره‌ی عزیزانم قرار داد(یس:۲۷-۲۶)».

و رسول خدا(ص) فرمود هر کس نزد قبرم بر من سلام کند می‌شنوم و هر کس بر من از دور سلام کند به من می‌رسد. سلام خداوند و رحمت و برکاتش بر او باد. روایات بیشتری در

توضیح و وصف مطالبی که از ائمه آل محمد(ص) به صورت نص و لفظ ذکر کردیم وجود دارد که این کتاب جای بیان آنها نیست تا آن را با تفصیل و توضیح بیاوریم.

۵۰. گفتار درباره‌ی محتضرانی که رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) را در هنگام مرگ می‌بینند

در این زمینه امامیه اجماع دارند و احادیث متواتر از صادقین(ع) وارد شده است و امیرالمؤمنین(ع) به حارث همدانی فرمود:

ای حارث همدانی هر مومن و منافقی که بمیرد مرا رو در رو می‌بیند

مرا می‌شناسد من هم او را با نام و نشان و عمل می‌شناسم

و در ابیات مشهوری از قول اسماعیل بن محمد سید- ره- آمده است:

و محتضر او را می‌بیند هنگامی که، روح به نای و بیخ دهان برسد[در آخرین نفس]

و هر گاه که به سوی مردم خارج می‌شود، چنان است که گویی چهره آنان با جراحات خون آلود می‌شود

جز این که معتقدم معنی این که محتضر آن دو –علیهماالسلام –را می‌بیند، همان علم به ولایت آنها یا شک و دشمنی با آنها و یا تقصیر در رعایت حقوق آنها است که به یقین[محتضر] علامت‌ها و نشانه‌هایی در وجود خویش می‌یابد که به وسیله‌ی آنها حالت‌ها و مدرکات را مشاهده می‌کند و با حواس خود در می‌یابد بدون این که با چشم ظاهری آن دو را ببیند یا بدن‌های آن دو را مشاهده کند و خداوند- عز و جل -فرموده است: پس هر که هموزن ذره‌ای نیکی کند آن را خواهد دید و هر که هموزن ذره‌ای بدی کند (نتیجه‌ی) آن را خواهد دید(زلزال:۸-۷). و مقصود خداوند- جل شأنه- از دیدن در این آیه، شناخت نتیجه اعمال به صورت یقینی است که شکی در آن راه ندارد و خداوند سبحان فرموده است: کسی که به دیدار خدا امید دارد (بداند که) اجل(او از سوی) خدا آمدنی است (عنکبوت:۵). منظور از دیدار خداوند متعال همان دیدار نتایج اعمال است و این نظر را پژوهشگران امامیه پذیرفته‌اند و با آن، گروهی از حشویه مخالفت کرده و پنداشته‌اند که محتضر پیامبر و ولی را با چشمش می‌بیند هم چنان که چیزهای دیگر را می‌بیند و آن دو در جایگاه محتضر حضور یافته و یا بدن‌هایشان در کنار او قرار می‌گیرند.

۵۱. گفتار در این که محتضر فرشتگان را می‌بیند

سخن من در این گفتار همچون دیدار رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) است و جایز است که فرشتگان با چشم دیده شوند به این گونه‌ای که خداوند متعال به نور چشم او چیزی بیفزاید که به وسیله‌ی آن بدن‌های نازک و شفاف آنها(فرشتگان) را دریابد ولی این مطلب در مورد رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین (ع)روا نیست زیرا ترکیب بدن‌های این دو با بدن‌های فرشتگان تفاوت دارد و این مذهب گروهی از متکلمان امامیه است و در بین معتزله، بلخی و گروهی از اهل بغداد به آن اعتقاد دارند.

۵۲. گفتار در احوال پیروان ائمه(ع) بعد از مرگ

به نظر من، ایشان چهار دسته هستند: گروهی را خداوند زنده می‌کند و همراه اولیایشان در بهشت‌ها قرار می‌دهد. طبقه‌ای را زنده می‌کند و با پیشوایانشان در جایگاه پستی می‌گذارد. درباره‌ی گروه دیگر توقف می‌کنم، زنده شدن و باقی ماندن به حالت مردگان(هر دو صورت) رواست و گروهی پس از مرگ زنده نمی‌شوند تا هنگام محشر و معاد.

اما طبقه‌ای که از نعمت برخوردارند کسانی هستند که بصیرت در معارف الهی داشته و مطیع فرمان خدابودند. اما گروهی که در عذاب هستند معاندان با حق و کسانی هستند که در انجام دادن گناهان زیاده‌روی کردند. اما کسانی که شک به زنده شدن یا باقی ماندن آنها به حالت مردگان است فاسقان مسلمان هستند. کسانی که گناهان را با وجود حرام بودن به پیروی از هوای نفس و نه از روی عناد و یا حلال دانستن آنها انجام داده و توبه را به تأخیر انداخته و بدون توبه از دنیا رفتند. در مورد اینان رواست که خداوند -عز و جل- مرگ را از آنها برداشته به علت این که در برزخ مجازات و عذابشان کند تا به این وسیله پیش از فرا رسیدن روز محشر آنها را پاک کند؛ به این دلیل آنها رادر قیامت از آتش دوزخ در امان قرار دهد و به علت طاعتشان به بهشت داخل کند. و جایز است که خداوند زنده شدن ایشان را تا روز حساب به تأخیر اندازد و در آن روز خداوند به هر صورت که بخواهد عذابشان کرده یا آنان را مورد عفو قرار دهد و این که هر یک از انسان‌ها به کدام یک از این گروه‌ها، تعلق دارند، بر بندگان پوشیده است.

و طبقه‌ی چهارم کسانی هستند که در دست یابی به معارف کوتاهی کرده ولی عناد نداشته و از مستضعفان مردم بوده‌اند و این گفتار که شرح آن گذشت مذهب محدثان امامیه

است و دلیل آن قرآن و روایات صحیح است و از متکلمان پیشین امامیه کسی بـه آن معتقـد نبوده است.

۵۳. گفتار در فرود آمدن دو فرشته بر اهل قبور و پرسش از عقایدشان

از دیدگاه من این درست است و شیعه و اهل حـدیث بـر آن اجمـاع کـرده‌انـد و توضـیح اجمالی آن که، خداوند متعال بر هر کسی که می خواهد پس از مرگ بـه او نعمـت دهـد دو فرشته به نام‌های "مبشر "و "بشیر" می‌فرستد تا از او درباره‌ی پروردگار – جلّت عظمتـه - و پیامبر و جانشین او سؤال کنند؛ او بر اساس همان عقیده‌ی حق و درسـتی کـه از دنیـا رفتـه بود به آن دو پاسخ می‌گوید. منظور از پرسش‌های فرشتگان به دست آوردن نشانه شایـستگی بهشت است کـه از پاسـخ او جـواب آن را مـی‌یابنـد و خداونـد- جـل جلالـه- کـسی را کـه می‌خواهد در برزخ عذاب کند، دو فرشته می‌فرستد که اسامی آنها" ناکر" و "نکیـر" اسـت و وظیفه عذاب او را دارند و هدف آن دو از پرسش، به دست آوردن نـشانه‌هـایی اسـت کـه بـه خاطر آن مستحق عذاب می‌شود و این از لکنت زبانی کـه در بیـان حـق پیـدا کـرده و یـا از اعتقاد نادرست و سرگردانی و درماندگی او از جواب، معلوم می‌شود و دو فرشـته فقـط بـرای اهل قبوری که ذکر کردیم فرود می‌آیند و پرسش آن دو متوجـه کـسانی اسـت کـه پـس از مرگ بدان صورت که یاد کردیم زنده شده‌اند. و این مذهب محدثان امامیـه اسـت و در ایـن زمینه احادیثی وجود دارد و از متکلمان پیشین در این مورد گفتاری نمی‌شناسم تا نقل کنم.

۵٤. گفتار درباره ی نعمت دادن یا عذاب اهل قبـور و ایـن کـه ثـواب و عقاب و احوال ایشان چگونه است؟

به نظر من، خداوند متعال برای آنان بدن‌هایی هم چون بدن‌های دنیاییشان قرار می‌دهـد که در آن (بدن) به مؤمن نعمت می‌دهد و کافران و فاسقان را عذاب می‌کنـد و ایـن بـدن‌هـا غیر از بدن‌هایی است که در گورها مردم مشاهده می‌کنند و بـه مـرور زمـان متلاشـی شـده کهنه و نابود می‌گردد و این[یعنی نعمت و عذاب] در غیر از گورها به ایشان می‌رسد و طبـق عقیده ما این حالت ادامه دارد[تا قیامت]. و معنی انسان مکلـف، در نـزد مـن همـان چیـزی است که حادث شده و قائم به ذات و خـارج از صـفات جـواهر و اعـراض اسـت و دلیـل مـن روایاتی است از صادقین از خاندان محمد(ص)، و از متکلمـان قبلـی امامیـه مـذهب دیگـری

نمی‌شناسم تا آن را نقل کنم و میان من و فقهای امامیه و اهل حدیث اختلافی در این زمینه وجود ندارد.

۵۵. گفتار درباره‌ی رجعت

معتقدم، خداوند– متعال-[قبل از فرا رسیدن قیامت] گروهی از مردمان را به همان صورتی که بودند به این دنیا برمی‌گرداند. برخی از ایشان را عزیز و برخی را خوار می‌کند. اهل حق را بر اهل باطل و مظلومان حقیقی را بر ظالمان پیروز می‌کند و این هنگام قیام مهدی آل محمد(ع) است.

از دیدگاه من کسانی که به دنیا برگردانده می‌شوند دو گروه هستند: یک گروه کسانی بودند که درجات ایمانی آنها بالا و کارهای شایسته آنان زیاد بوده است و در حالتی از دنیا رفتند که از گناهان کبیره مهلک دور بودند و خداوند عز و جل به آنان دولت حق را نشان داده و به خاطر آن عزیز می‌گرداند. و آنچه از دنیا آرزو داشته‌اند به آنها می‌بخشد و گروه دیگر کسانی هستند که در تباهی و مخالفت با اهل حق به اوج خود رسیده‌اند و در حق دوستان خدا ستم بسیار کرده و گناهان زیادی انجام داده‌اند. در نتیجه خداوند متعال از آنان به نفع کسانی که پیش از مرگ مورد تجاوز قرار گرفته بودند انتقام می‌گیرد و با عذاب‌هایی که بر ایشان می‌فرستد، خشم اولیای خویش را فرو می‌نشاند. سپس هر دو گروه می‌میرند، آن گاه در انتظار روز قیامت و ثواب و عقاب جاودانی که استحقاق آن را داشته باشند می‌مانند. صحت این مطلب در قرآن و روایات آمده است و همه‌ی امامیه بر این امر اجماع دارند جز تعداد اندکی از آنان و دلایلی را که ذکر کردیم بر خلاف توصیف ما تأویل کردند.

۵۶. گفتار درباره‌ی حساب و مأموران آن و صراط و میزان

به نظر من حساب همان موافقت داشتن بنده است با آنچه در زندگی دنیا مأمور به آن بوده است و اختصاص به گناهکاران اهل ایمان دارد. اما به کافران، همان مجازاتی داده می‌شود که شایستگی آن را دارند ولی مؤمنان صالح، پاداش خود را بدون حساب دریافت می‌دارند.

هم چنین معتقدم مأموران رسیدگی به حساب که ذکر کردم رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین (ع) و امامان -علیهم السلام هستند- که به دستور خداوند- متعال- این

مسئولیت را دارند و این امر را به خاطر بزرگ داشت و تجلیل و تعظیم مقام آنان بر بندگان دیگر قرار داده است و در این باره روایات زیادی از صادقین(ع) از طرف خداوند- متعال- رسیده است. و خداوند - عزّ و جلّ- فرموده است: «و بگو[هر کاری می‌خواهید] بکنید به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگریست(توبه:۱۰۵)». منظور از مؤمنان در آیه بنا بر تفسیری که هیچ شک و شبهه‌ای در درستی آن نیست امامان (ع)هستند.

و معتقدم که صراط پلی است بین بهشت و جهنم که گام‌های مؤمنان بر روی آن استوار است و قدم‌های کافران می‌لغزد و در آتش می‌افتد و در این باره هم چنین روایت‌هایی وجود دارد. اما معنی ترازو(میزان) همان سنجیدن اعمال است و آنچه شایستگی آن را دارند و کسانی که اعمال را می‌سنجند همان مأموران حساب یعنی امامان آل محمد(ص) هستند. همه‌ی راویان امامیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند اما از متکلمان پیشین کلامی در این زمینه نشنیده‌ام.

۵۷. گفتار در شفاعت

از نظر من، رسول خدا(ص) روز قیامت درباره‌ی گناهکاران امتش به ویژه گناهکاران شیعه شفاعت می‌کند و خداوند- عزّ و جلّ- شفاعت او را می‌پذیرد و امیرالمؤمنین(ع) عصیانگران شیعه‌اش را شفاعت می‌کند و خداوند شفاعت ایشان را می‌پذیرد و شخص مؤمن پرهیزکار برای دوست مؤمن گناهکارش شفاعت می‌کند، این شفاعت سودمند بوده است و خداوند قبول می‌کند. بر این گفتار، امامیه اجماع کرده‌اند مگر گروه اندکی از ایشان. قرآن نیز بر این اساس سخن گفته و روایات پیاپی رسیده است. خداوند متعال، درباره‌ی حسرت‌های کافران بر نعمت‌هایی که از دست داده‌اند، و به مؤمنان بخشیده است می‌فرماید: «در نتیجه شفاعتگرانی نداریم و نه دوستی نزدیک (شعراء:۱۰۰،۱۰۱)». و رسول خدا فرموده است من و علی(ع) روز قیامت شفاعت می‌کنیم و پایین‌ترین مؤمنان درباره‌ی چهل تن از برادرانشان شفاعت می‌کنند و این شفاعت‌ها پذیرفته می‌شود.

۵۸. گفتار در بداء و مشیت الهی

درباره‌ی معنی بداء همان می‌گویم که همه‌ی مسلمانان درباره‌ی نسخ[۶۰] و امثال آن می‌گویند، مانندنظر آن‌ها درباره‌ی نیازمندی پس از بی‌نیازی و بیماری پس از سلامتی و مرگ بعد از زندگی. مانند آنچه اهل عدل به ویژه معتقد هستند از زیادی و کاستی در اجل‌ها و روزی‌ها که وابسته به اعمال انسان‌هاست.

اما درباره‌ی لفظ بداء من براساس احادیثی که از طریق ائمه وارد شده است معتقد هستم که اگر این روایات از طریق کسانی که به درستی آنان اعتقاد دارم نیامده بود این لفظ را به کار نمی‌بردم. همان‌گونه که اگر تعبیرهایی چون خشمگین می‌شود وخشنود می‌گردد و دوست می‌دارد و شگفت زده می‌گردد در وحی نیامده بود هرگز آن را درباره‌ی خداوند متعال و منزه به کار نمی‌بردم ولی چون در وحی آمده است به معنایی به کار می‌برم که عقل انسان‌ها آن را بپذیرد و در این مورد بین من و همه‌ی مسلمانان دیگر اختلافی نیست و هر کس از آنان که مخالف باشد در لفظ است نه غیر آن، من دلایل خود را برای به کار بردن این کلمه به صورت مختصر و کوتاه توضیح دادم. این نظر همه ی امامیه است و هر کس مخالف این مذهب باشد نام آن را دوست نداشته نه معنی آن را.

۵۹. گفتار درباره‌ی تألیف قرآن و مطالبی که مسلمانان از زیادی و نقصان آن ذکر کرده‌اند

به نظر من اخبار بسیاری از پیشوایان آل محمد (ص)، درباره‌ی اختلاف قرآن و کارهایی که بعضی از ستمگران در زمینه‌ی حذف و کاستی انجام داده‌اند، به ما رسیده است. اما سخن در تألیف[ترتیب] قرآن موجود اقتضا می‌کند که بعضی از آنچه ابتدا آمده است در آخر بیاید و برخی که آخر آمده است جلوتر ذکر شود و کسی که ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی قرآن را می شناسد درباره‌ی آنچه گفتیم شک نمی‌کند.

اما درباره‌ی نقصان قرآن:[۶۱] از نظر عقلی محال نیست، من سخن کسی که چنین ادعایی را داشته آزمودم و با معتزله و غیر ایشان گفتگوهایی بسیار داشتم و دلیلی که مورد اعتماد من باشد در بطلان این گفتار نیافتم. گروهی از امامیه گفته‌اند که هیچ کلمه و یا آیه و یا سوره‌ای از قرآن کم نشده است ولی آنچه در مصحف امیرالمؤمنین(ع) در زمینه تأویل و تفسیر معانی قرآن و حقیقت نزول آن آمده بود، حذف گردیده است در حالی که آنها، تفاسیر

ثابت و منزل بود هر چند که جزء کلام خداوند متعال (قرآن)که معجزه است نمی‌باشد زیـرا تأویل قرآن هم قرآن نامیده شده است چنان که خداوند متعـال مـی‌فرمایـد: و در (خوانـدن) قرآن پیش از آن که وحـی بـر تـو پایـان یابـد شـتاب مکـن و بگـو: «پروردگـارا، بـر دانـشم بیفزای»(طه:۱۱۴). پس تأویل قرآن، قرآن نامیده شده است و در بین اهـل تفـسیر اختلافـی نیست.

و از نظر من این سخن شبیه‌تر است به گفته‌ی کسی که ادعا می‌کند در حقیقت کلمـاتی از قرآن کم شده است نه از تاویل آن. و من به این نظر تمایل دارم و از خدا توفیق رسیدن به حقیقت را خواهانم.

اما درباره‌ی اضافه شدن به قرآن: از یک سو نادرسـتی آن قطعـی اسـت و از سـوی دیگـر درست بودن آن رواست. اما از جهتی که به باطل بودن آن یقین دارم ایـن اسـت کـه امکـان ندارد انسانی بتواند به مقدار یک سوره از قرآن بیـاورد کـه امـر را بـر یکـی از اهـل فـصاحت مشتبه کند. و از جنبه‌ای که جایز است آن که یک یا دو کلمه و یا دو حـرف وماننـد آن بـر قرآن اضافه کند که به حد اعجاز نرسد، در این صورت ممکن است که امـر نـزد بیـشتر اهـل فصاحت با کلام قرآن مشتبه شود مگر این که هر گـاه چنـین شـود، بـر خداونـد اسـت کـه بندگان را به آن راهنمایی کرده وحقیقت را برای بنـدگانش آشـکار سـازد. از نظـر مـن ایـن مطلب قطعی نیست بلکه تمایل به این دارم که چیزی اضافه نشده و قرآن از این مطلب سالم است و دلیل آن حدیث جعفربن محمد صادق است و این روش به خـلاف آن مطـالبی اسـت که ازخاندان نوبخت- رحمهم الله- درباره‌ی زیـادی و نقـصان قـرآن شـنیده‌ایـم و گروهـی از متکلمان و فقیهان صاحب اعتبارامامیه بر آن باورند.

٦٠. گفتار درباره‌ی باب‌های وعید

درباره‌ی وعید همان می‌گویم که گفتارش از گروهی از امامیه پیش از این آورده شد، نیـز می‌گویم که کسی که کاری را برای خداوند انجام دهد و بـه او تقـرب جویـد، خداونـد بـه او نعمت‌های پایدار در بهشت‌های جاودان پـاداش مـی‌دهـد و دودمـان نـوبختی -رحمهـم الله- معتقدند که بسیاری از کسانی که خداوند متعال را اطاعت کـرده‌انـد در همـین زنـدگی دنیـا پاداش دریافت کرده و در آخرت هیچ بهره‌ای برای ایشان نیست. بیشتر مرجئـه و گروهـی از امامیه با نظر من موافق هستند.

٦١. گفتار در تحابط[٦٢] اعمال

به نظر من نافرمانی و فرمانبری و ثواب و عقاب یکدیگر را از بین نبرده و نابود نمی‌سازد و این مذهب گروهی از امامیه و مرجئه است و خاندان نوبختی به نـابود کـردن(تحـابط) آنچـه ذکر کردیم معتقدند و معتزله هم با آنان موافق هستند.

٦٢. گفتار درباره‌ی کافران، آیا در بین ایشان کسی که خداوند عز و جـل را بشناسد و اطاعت کند وجود دارد؟

من معتقدم کسی که خداوند عـزّ و جـلّ را بـشناسد، بـه او کفـر نمـی‌ورزد و کـسی کـه نعمت‌های او را انکار کند، خدا را اطاعت نخواهد کـرد و ایـن مـذهب اکثـر امامیـه و بیـشتر مرجئه است و خاندان نوبخت -رحمهـم الله- در ایـن بـاب مخـالف بـوده و مـی‌پندارنـد کـه بسیاری از کافران به خداوند متعال عارف هستند و در بسیاری از کارها فرمان او را می‌برنـد و در برابر عملشان در دنیا به جزا و پاداش خود می‌رسـند. بـا قـسمت‌هـایی از ایـن عقایدشـان معتزله، و در قسمت دیگری مرجئه با آنها موافق هستند.

٦٣. گفتار در موافات (تمام دادن حق)

به اعتقاد من کسی که به خداوند متعـال در دوره‌ای از زنـدگانیش شـناخت داشـته و در زمانی به او مؤمن بوده است جز با ایمان از دنیا نخواهد رفت و کسی که بـا کفـر بـه خداونـد متعال از دنیا برود، او هیچ زمانی به خداوند مؤمن نبوده است. در مورد این نظـر احـادیثی از صادقین(ع) وجود دارد و بسیاری از فقهای امامیه و راویـان حـدیث بـه آن معتقـد هـستند و بسیاری از متکلمان مرجئه ایـن نظـر را دارنـد و خانـدان نـوبختی-رحمهـم الله- مخـالف آن هستند و در این اختلاف از معتزله پیروی کرده‌اند.

٦٤. گفتار درباره‌ی گناهان صغیره

از دیدگاه من، گناهان خود به خود کوچک نیستند بلکه نسبت به گناهـان دیگـر صـغیره می‌شوند و این نظر اکثر امامیه و مرجئه است. خاندان نـوبختی-رحمهـم الله- بـا آن مخـالف هستند و در این راه به روش اهل وعید و اعتزال می‌روند.

٦٥. گفتار در عموم و خصوص[۶۳]

به نظر من، برای خصوصی‌ترین خاص‌ها، شکلی در زبان وجود دارد و برای خاص‌ترین یا عام‌ترین عموم صیغه‌ای در لغت نیست. آنچه مقصود من است به وسیله‌ی نشانه‌ها و قراین که با آن همراه است فهمیده می‌شود و این مذهب اکثر مرجئه و همه‌ی متکلمان امامیه مگر گروه اندکی از ایشان است که با مرجئه اهل اعتزال موافقند.

٦٦. گفتار در اسماء و احکام

از دیدگاه من، مسلمانی که گناهان کبیره را انجام می‌دهد، به خاطر ایمان به خدا و رسول و آنچه از جانب او آمده مؤمن است و به سبب گناهان بزرگی که مرتکب شده، فاسق می‌باشد. آنان را نه کاملاً فاسق می‌نامم و نه مؤمن بلکه به صورت مقید با هر یک از دو عنوان می‌خوانم. اما به صورت مطلق مسلمان می‌دانم و این مذهب امامیه جز خاندان نوبخت است و آنان مخالف هستند و فاسقان را مؤمن می‌خوانند.

٦٧. گفتار در توبه

درباره ی توبه همان می‌گویم که از گروهی از امامیه، پیش از این نقل کردم. هر گناهکار تا وقتی که زنده است توبه‌اش پذیرفته می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: توبه کسانی که گناه می‌کنند تا وقتی که مرگ یکی از آنان سر رسد می‌گوید: «اکنون توبه کردم» پذیرفته نیست. (و نیز) توبه کسانی که در حال کفر می‌میرند پذیرفته نخواهد بود. (نساء:۱۸) و از گفتار خداوند سبحان است: تا آنگاه که مرگ یکی ازایشان فرا رسد می‌گوید: «پروردگارا مرا بازگردانید، شاید در آنچه وانهاده‌ام کار نیکی انجام دهم نه چنین است این سخنی است که او گوینده‌ی آن است و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد(مؤمنون: ۱۰۰-۹۹)». در بین دانشمندان اختلافی در این زمینه نمی‌شناسم.

٦٨. گفتار در توبه‌ی حقیقی

به نظر من توبه‌ی واقعی همان پشیمانی بر اعمال فوت شده‌ی گذشته به صورت بازگشت به خدای -عز و جل -است.و شرط چنین توبه‌ای آن است که [توبه کننده] تصمیم بگیرد تا

زمانی که زنده است به آن گناه برنگردد، و لذا کسی که در توبه و بازگشت از گناهش شرط مذکور را رعایت نکند توبه کننده نیست هر چند مانند آن گناه گذشته را که نافرمانی خداوند - عزّ و جلّ- است انجام ندهد.این مذهب اکثر عدلیه است و در میان متکلمان امامیه مخالفی را نمی‌شناسم که نقل کنم و عبدالسلام جبائی و پیروانش با این گفتار مخالف‌اند.

۶۹. گفتار در پشیمانی از عمل ناپسند با وجود انجام ناپسندی همانند آن

من معتقدم چنین توبه‌ای پذیرفته است هر چند توبه کننده معتقد باشد عملی را که انجام می‌دهد زشت است به شرط آن که انگیزه عملی که ترک کرده و عملی که قصد انجام آن را داشته متفاوت باشد. اما اگر انگیزه اش یکسان باشد توبه‌ی او صحیح نخواهد بود. این مذهب همه‌ی موحدان جز ابوهاشم جبائی است. زیرا او گمان می‌کرد که توبه از کاری که زشت بوده و به آن ادامه می‌دهد پذیرفته نیست هر چند کار قبیح در نظر توبه کننده پسندیده باشد.

۷۰. گفتار در توبه از مظالم بندگان(به خاطر حقی که از بندگان ضایع شده است)

به نظر من از شرایط توبه و بازگشت به سوی خداوند سبحان، رها شدن از ظلمی است که به بندگان شده به این صورت که حقوق ستمدیدگان را ادا نموده یا از آنان با رضایت کامل و از روی اختیار حلالیت بطلبد و در صورت فقدان صاحبان حق، حق آنان را به اولیایشان داده یا از آنان درخواست عفو کند، با همان شیوه‌ای که ذکر کردیم، و در صورت نبودن اولیاء آنان، با همان تصمیمی که بر ادای حق گرفته، توبه محقق شده است مشروط به این که در زمان حیاتش هم چنان به اندازه توانش درصدد یافتن صاحبان حق باشد و پس از وفاتش بر ادای این حقوق وصیت کند. و هر گاه صاحبان حق را نشناسد یا جای آنان را نداند، تصمیم بگیرد و تلاش کرده که آنان را بیابد تا حق آنان را ادا کند. اگر بیم داشته باشد که این حقوق با فرا رسیدن مرگش از بین برود به همان صورتی که گفتیم وصیت کند. و کسی که توان ادای حقوق مردم را ندارد تا آنجا که ممکن است از دیگران بخواهد تا او را در ایفای حقوق مردم کمک کنند؛ یا اگر بتواند اجیر شود و کار کند تا از سود حاصله، حقوق مردم را بپردازد.

به طور کلی بر ستمکاران واجب است که همراه توبه تلاش کنندکه حقوق مردم را به آنها برسانند زیرا هر گاه خداوند، تصمیم آنان را برای ادای حق بداند، توبه را پذیرفته، و در صورت ناتوانی در انجام حق، حقوق ستمدیدگان را از طرف آنان ادا می‌کند. و اگر توبه کنندگان در ادای حق مظلومان، کوتاهی کنند، کار آنان با خداوند عز و جل است. اگر بخواهد مجازاتشان می‌کند و اگر بخواهد آنان را بخشیده و مورد عفو و آمرزش قرار می‌دهد. و بر این مطلب همه متکلمان و فقهاء مسلمان اجماع کرده‌اند.

۷۱. گفتار در توبه کسی که مؤمنی را کشته است

از نظر من هر کس مؤمنی را با وجود حرمت، بکشد بدون آن که این عمل را حلال بداند، آن گاه توبه کند باید خود را به اولیاء دم تسلیم کرده که اگر خواستند او را قصاص کنند[استقادوا][۶۴] یا دیه بگیرند و یا او را ببخشند.و اگر خود را به اولیاء دم تسلیم، نکرد توبه اش پذیرفته نیست و در صورت تسلیم توبه‌اش قبول است و مجازات قتلی که انجام داده ساقط می‌شود. شاهد این مطلب آیات قرآن و اجماع علماء است و تنها گروه اندکی از حشویه و عوام مخالفت کرده‌اند. اما کسی که ریختن خون مؤمنان را حلال دانسته و مؤمنی را بکشد، به دلیل عقلی مانعی برای پذیرش توبه‌ی او وجود ندارد ولی بر اساس روایاتی که از صادقین از پیشوایان هدایت (ع) رسیده، موفق به توبه نخواهد شد و [به فرض] توبه، عقوبتش از بین نمی‌رود زیرا این قتل را در حال اختیار انجام داده نه از روی اجبار و ناچاری، همان گونه که در روایات آمده که زنا زاده نجیب نخواهد شد و در زمان بلوغ، ایمان حقیقی را انتخاب نمی‌کند. و اگر در هر حال ایمان را اظهار کند، همراه با شک و نفاق است نه از روی اعتقاد محکم؛ همان طور که در روایات آمده که خداوند - عزّ و جلّ- در مورد گروهی از آفریدگانش فرموده" بازگشت آنان به سوی آتش است و هرگز ایمان نیاورده و کفر و طغیان را رها نخواهند کرد "و فقها و راویان حدیث و اخبار امامیه بر این امر اجماع کرده‌اند و از متکلمان آنان سخنی در این مورد نیافتم تا آن را نقل کنم.

۷۲. باب گفتار در علم به چیزهای پنهان و امور قابل استنباط،آیا علم به آن‌ها ضروری است یا اکتسابی[۶۵]

من معتقدم،آگاهی به خداوند- عز و جل- و پیامبران(ص) او و درستی دینی که مورد رضای اوست و علم به هر چیزی که حقیقت آن با حواس درک نمی‌شود و شناخت آن نیز ذاتی نیست بلکه از راه استدلال به دست می‌آید نمی‌تواند ضروری باشد بلکه تمام حالات آن اکتسابی است. همان‌طور که آگاه شدن به آنچه از راه حواس شناخته می‌شود از طریق قیاس صحیح نیست زیرا علم به چیزهای ذاتی و فطری از راه استدلال به دست نمی‌آید. و این مطلب توضیح داده شد. این مذهب گروهی از معتزله بغدادی است و معتزله بصره و مشبهه و اهل قدر[۶۶] و مرجئه با آن مخالف‌اند.

۷۳. گفتار درباره صحت روایات و آیا علم به همه آنها ضروری است یا اکتسابی

به نظر من آگاهی به درستی همه‌ی روایات، استدلالی و برهانی است که از راه اکتساب به دست می‌آید و علم یافتن به چیزی ضروری نیست و نظر من در این مورد مانند گفتار در علم به پنهانی‌هاست و بیشتر بغدادی‌ها با این گفتار موافق بوده و بصریان و مشبهه و جبریه مخالف هستند.

۷۴. گفتار در تعریف اخبار متواتر[۶۷]

معتقدم تواتری که درستی اخبار را قطعی می‌سازد عبارت است از نقل روایت توسط گروهی از راویان که معمولاً ممکن نیست بر جعل خبری تبانی کرده باشند به طوری که این خبر پوشیده بماند و حقیقت آن آشکار نگردد. و این امری است که به حالات مردم و انگیزه‌های مختلف و علت‌های آنها بر می‌گردد و علم به این‌ها به مشاهدات در وجود و تجربه وابسته است و این‌ها با عبارت و الفاظ و کلام تعبیر نمی‌شوند و این روش اصحاب تواتر اهل بغداد است و اهل بصره با آن مخالف بوده و به گونه‌ای تعریف می‌کنند که سبب رسیدن به علم ضروری شود.

۷۵. گفتار در آنچه با حواس درک می‌شود و آیا علم به این‌ها فعل خدای متعال است یا بندگان

به نظر من علمی که با حواس درک می‌شود سه نوع است:

۱. بخشی از آن، فعل خداوند متعال است.

۲. بخشی دیگر آن، عمل حس کننده است.

۳. و بخشی نیز فعل بندگان دیگر است.

اما فعل خداوند متعال، آن است که علت علم به آن از جانب خداوند متعال برای شخص حاصل شود مانند آگاهی او به صدای رعد و رنگ برق، و وجود گرما و سرما و صدای باد و موارد دیگر، که این‌ها برای حس‌کننده آشکار می‌شود بدون این که قصد حس کردن آنها را داشته باشد بلکه علت آن از ناحیه خداوند سبحان است و بندگان در آن اختیاری ندارند.

اما فعل حس کننده، به دنبال گشودن چشم یا گوش کردن یا استفاده از حواس دیگرش یا به کار گرفتن سببی که موجب حس کردن محسوسات و علم به آنهاست به دست می‌آید.

و اما آن چه از فعل حس کننده دیگر به دست می‌آید چیزی است که برای حس کننده از سوی بعضی از بندگان به سببی حاصل می‌شود مانند فریاد زدن بر دیگری که خود هیچ عملی برای شنیدن این فریاد انجام نداده باشد یا کسی که دیگری را با زدن به درد آورده و او نمی‌تواند باوجود آگاهی، ازدرد مانع آن شود.

این اعتقاد اکثر متکلمان بغدادی است و کسانی که نام بردیم با آنها مخالف هستند.

۷٦. گفتار در مورد اهل آخرت آیا آنان مأمور هستند یا خیر

به نظر من اهل آخرت به واسطه‌ی عقل‌هایشان مأمور به درستکاری هستند و به سبب همان عمل نیکی که در دنیا هدایت شده‌اند در آخرت نیز نیکوکارند و این که دل‌ها از حالتی که دارند برنمی‌گردند و حقیقت آنها به هیچ وجه دگرگون نمی‌شود. این مذهب متکلمان اهل بغداد است و اهل بصره و آنهائی که ذکر کردیم مخالف هستند.

۷۷. گفتار در اهل آخرت آیا مکلف‌اند یا خیر

به اعتقاد من مردم در آخرت دو گروه‌اند:

۱. گروهی اهل بهشت بوده و مأمور به ایثار هستند و این کار بر آنان آسان است و به آن تمایل دارند و سپاسگزاری از خداوند سبحان و بزرگداشت و تسبیح و تقدیس او به خاطر فضل و احسانی که بر آنان داشته سنگین نیست و این به معنی مکلف بودن آنان نیست زیرا تکلیف به معنای مجبور بودن به انجام کاری است که بر طبع انسان سنگینی می‌کند و عمل به آن مشقت دارد.

۲. گروه دیگری در آتش بوده و اهل عذاب‌اند و سختی و دشواری و دردهای بی‌حساب آن چندین برابر سختی اعمالی است که انجام داده‌اند و به امر و نهی‌هایی که از راه عقل فهمیدند، توجه نمی‌کردند و این نظر کسانی است که پیش از این ذکر کردیم و گروهی از فرقه‌هایی که آوردیم با آن مخالف هستند.

۷۸. گفتار در اهل آخرت آیا در افعال خود مختارند یا مجبور آن گونه که مخالفان معتقدند

معتقدم که کارهای اهل آخرت با اختیار بوده و از روی اجبار و ناچاری نیست هر چند کفر و عناد هم از آنان سر نمی‌زند.

و می‌گویم انجام ندادن فساد از آنان به دلیل نداشتن انگیزه گناه است نه آنچه که مخالفان اعتقاد به آن دارند که از روی اجبار و ناچاری باشد.

و این مذهب متکلمان بغداد است و ابوالهذیل علاف[۶۸] معتقد است اهل آخرت به ناچار اعمال را انجام می‌دهند و جبائی و پسرش نیز گمان می‌کنند ایشان مجبور به اعمال هستند.

۷۹. گفتار در این که آیا از اهل آخرت اعمال ناپسند سر می‌زند؟

به نظر من مردم در آخرت دو گروه‌اند:

گروهی اهل بهشت‌اند و از انجام کار ناپسند بی‌نیاز بوده و به هیچ وجه عملی از آنها در این زمینه سر نمی‌زند زیرا در هر حال انگیزه کارهای نیک در آنان فراوان و انگیزه کار ناپسند در آنان وجود ندارد.

گروه دیگر اهل جهنم‌اند و گاه از آنان کار ناپسند سر می‌زند اما نه از روی دشمنی. خداوند متعال در این باره فرموده است: «و ای کاش(منکران) را هنگامی که بر آتش عرضه می‌شوند می‌دیدی که می‌گویند: «کاش برگردانده می‌شدیم و [دیگر] آیات پروردگارمان را

تکذیب نمی‌کردیم و از مومنان می‌شدیم (ولی چنین نیست) بلکه آنچه را پیش از این نهان می‌داشتند برای آنان آشکار شده است. و اگرهم بازگردانده شوند قطعاً به آن چه منع شده بودند برمی‌گردند و آنان دروغگویند(انعام:۲۷ و ۲۸)». نیز خداوند سبحان فرموده است: «(یاد کن) روزی را که همه آنان را محشور می‌کنیم، آن گاه به کسانی که شرک آورده‌اند می‌گوئیم:« کجایند شریکان شما که (آنها را شریک خدا) می‌پنداشتید؟ آنگاه عذرشان جز این نیست که می‌گویند:« به خدا پروردگارمان سوگند که ما مشرک نبودیم.» ببین چگونه به خود دروغ می‌گویند و آنچه بر ما می‌بافتند از ایشان یاوه شد (انعام۲۱-۲۲)».

بنابراین خداوند- جلّ اسمه - از دروغ گفتن آنان در آخرت خبر داده و دروغ حقیقتا ودر هر حال ناپسند و باطل است و این مذهب متکلمان اهل بغداد است که ذکر کردیم و معتزله اهل بصره با آنان مخالفند.

۸۰. گفتار در گسسته(قطع) و پیوسته(وصل)

معتقدم هر کاری که انجام آن بخش‌هایی دارد که خداوند متعال دستور داده است که به صورت کامل انجام دهید و آن را واجب ساخته یا سنتی قرارداده مانند نماز و روزه و زکات و حج و طاعات دیگر مستحق پاداش است، سپس خداوند سبحان می‌داند که بنده آن کار را با اختیار خویش ناتمام می‌گذارد یا عمداً با کامل نکردن موجب تباهی آن می‌شود، این کار به قصد قربت و نزدیک شدن به خداوند جل اسمه انجام نگرفته است. و هر گاه عملی در حقیقت برای نزدیک شدن به خداوند تعالی شروع شود، انجام دهنده ی آن با اراده‌ی خویش آن را ترک نکرده و با کامل نکردنش موجب تباه شدن عمدی آن نمی‌گردد و ناگزیر آن را ادامه داده تا با نظم تعیین شده و از روی اختیار آن را به پایان برساند. و این باب در معنا به باب حالات مرگ(موافات) ملحق می‌شود و این مذهب هشام بن فُوَطی معتزلی و زراره بن اعین[۶۹] و محمدبن طیار[۷۰] و گروه زیادی از متکلمان امامیه است و اکثر قریب به اتفاق معتزله و سایر زیدیه و بیشتر اهل تشبیه و گروه‌هایی از مرجئه مخالف هستند.

۸۱. گفتار در حکم دار

به نظر من حکم سرزمین بر اساس اکثریت است یعنی هر مکانی که کفر در آن غالب باشد سرزمین کفر و هر جایی که ایمان غلبه داشته باشد سرای ایمان است و در جایی که

اسلام نه ایمان، بر آن چیره باشد دارالاسلام نامیده می‌شود. خداوند متعال در وصف بهشت فرموده است: «و چه نیکو است سرای پرهیزکاران»(نحل:۳۰). هر چند در میان آنان کودکان و دیوانگان هم هستند. و در توصیف دوزخ فرموده است: «به زودی سرای نافرمانان را به شما می‌نمایانم(اعراف:۱۴۵)». هر چند در میان آنان فرشتگان فرمانبردار خداوند هم هستند. در نتیجه حکم هر دو دار یعنی دارالاسلام و دارالکفر بر اساس اغلب آنهاست.

و بر اساس توصیفی که کردم هر جایی از کشور اسلام که در آن احکام اسلام ایجاد شده، شهادتین گفته شود و نمازهای پنج گانه و روزه ماه رمضان انجام گردد و زکات اموال را پرداخته و به زیارت خانه خدا معتقد باشند بدون این که به امامت آل محمد(ص)اعتقاد داشته باشند، آنجا دارالاسلام است نه دارالایمان. و هر مکانی از کشور اسلامی چه تعداد مردم آن زیاد یا کم باشد و احکام اسلامی در آنجا ایجاد شده و اعتقاد به امامت آل محمد(ع) دیده شود سرزمین اسلام و دار ایمان است و به نظر من گاهی دارالکفر ملت است، هر چند سرزمین اسلامی است و به چنین سرزمینی دار ایمان گفته نمی‌شود. و این مذهب گروهی از ناقلان حدیث شیعه آل محمد(ص) است و گروه زیادی از معتزله برجمله‌ی مقدمات و اصولی که ذکر شد اعتقاد دارند.

باب گفتار در کلام لطیف

۸۲. گفتار در جواهر

به نظر من جواهر[۷۱] اجزائی هستند که اجسام از آنها به وجود می آید و هر یک از آنها بـه خودی خود قابل تقسیم نیست، همه موحدان با ایـن گفتـار موافـق‌انـد جـز گـروه انـدکی از معتزله، ملحدان و ابراهیم بن سیار نظّام از منتسبان به اهل توحید، با آن مخالف‌اند.

۸۳. گفتار در متجانس یا متفاوت بودن جواهر

به اعتقاد من همه جواهر متجانس‌اند و تفاوت آنها تنها در اعراض است و جمهور موحدان نظرشان چنین است.

۸٤. گفتار در جواهر آیا دارای مساحت و مقدار هستند؟

به نظر من جوهر در ذات خود مقدار و حجم دارد به همین جهت در عالم وجود، نیـاز بـه مکانی دارد که در معنا از آنچه بیرون از حقیقت جوهراست جدا شـود و بیـشتر اهـل توحیـد این قول را قبول دارند.

۸۵. گفتار در مکان جواهر و اشکال هستی(اکوان)

معتقدم هر جوهر در عالم وجود خود مکان دارد و خالی از عرض نیست که به وسیله‌ی آن در قسمتی از جهت‌ها قرار می‌گیرد یا جهت را برایش فراهم می‌کند، و برخی متکلمان این عرض را «کَون» نامند و اکثر موحدان هم با این گفتار موافق هستند.

۸٦. گفتار در جواهر و اعراض لازم

به نظر من حلول هر عرض در جوهر درست است و جوهر وجود عرض را ممکن می‌سازد(و خلأ در آن نیست) پس جوهر از عرض یا اعراضی که به دنبال آن می‌آید، خالی نیست و این مذهب ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبائی و اکثر متکلمان پیش از آنها است و عبدالسلام پسر محمد جبائی مخالف آن بوده و خالی بودن جواهر را از رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها و اعراض دیگرجایز می‌داند.

۸۷. گفتار در بقاء جواهر

از دیدگاه من جواهر از چیزهائی است که بقا بر آنها صحیح بوده و در زمان‌های زیادی وجود داشته و نابود نمی شوند جز در صورتی که بقاء ازآنها برداشته شود و این سخن را بیشتر یکتاپرستان و ابوالقاسم بلخی پذیرفته‌اند اما جبائی و پسرش و خاندان نوبخت از امامیه و کسانی که به راه آنان رفته‌اند، به سبب فنای* آنها با ما مخالف‌اند و ابراهیم نظام با همه اینها مخالف بوده و گمان می‌کند که خداوند متعال اجسام را نو کرده و پیاپی می‌آفریند.

۸۸. گفتار در جواهر آیا به مکان نیاز دارند؟

به اعتقاد من جواهر از نظر جوهر بودنشان به مکان نیاز ندارند مگر این که حرکت داشته یا ساکن بماند که به این جهت قطعاً نیازمند به مکان هستند و بی‌نیازی جواهر از مکان را

---

* در چاپ دکتر مهدی محقق(۴۱) کلمه‌ی «قیامها» نوشته شده به نظر می‌رسد «فنائها» درست باشد که در چاپ چرندابی(۱۱۴) آمده است.

همه موحدان قبول داشته و جمهور آنان جواهر را در هنگام حرکت و سکون نیازمند به مکان می‌دانند. جبائی و پسرش عبدالسلام با این نظر مخالف هستند.

۸۹. گفتار در اجسام

معتقدم که اجسام عبارتند از جواهر به هم پیوسته از نظر درازا، پهنا و عمق و کمترین جواهری که اجسام از آن ترکیب شده‌اند هشت جزء است. از نظر طول دو مورد آن یکی بر روی دیگری است و به عنوان عرض دو تای دیگر در راست و چپ دو تای اول، و چهار تای متصل به چهار تای قبل به عنوان عمق اجسام قرار می‌گیرد، گروهی از متکلمان موافق با این مطلب‌اند اما گروهی دیگر گمان می‌کنند که جسم از شش جزء تشکیل می‌شود و برخی دیگر آن را مرکب از چهار جزء می‌دانند و گروه دیگری حقیقت جسم را در ترکیبی بودن آن می‌دانند که گاهی این ترکیب از دو جزء است. پس اجسام از نوعی هستند که باقی می‌مانند و این را در مبحث جواهر به تنهایی ذکر کرده‌ام به اعتقاد من ترکیب اعراض دیگر باقی نمی‌ماند. این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از بغدادیان پیش از اوست و در مورد بقاء اجسام هیچ یک از اهل توحید جز نظّام مخالفت نکرده‌اند و به نظر او اجسام پیاپی خلق می‌شوند.

۹۰. گفتار در اعراض

به نظر من اعراض همان معانی هستند که در وجودشان به محل‌ها و زمینه‌هایی نیاز دارند و بقاء آنها جایز نیست و این مذهب اکثر بغدادیان است و اهل بصره و غیر آنان از اهل نحل و صاحبان اندیشه با آن مخالف هستند.

۹۱. گفتار در دگرگونی اعراض و بازگشت آنها

معتقدم که تغییر در اعراض محال و نادرست است به دلایلی که ذکر آنها طولانی می‌شود و آن مذهب ابوالقاسم و همه موحدانی است که بقای اعراض را نفی می‌کنند.

۹۲. گفتار در معدوم

از دیدگاه من معدوم عبارت است از چیزی که وجود خارجی(در صحنه‌ی هستی)* ندارد و نمی‌گویم معدوم در حقیقت جسم یا جوهر یا عرض یا شیئی است و اگر آن را به یکی از این نام‌ها بخوانی در حقیقت مجازی است (نه حقیقی). و این مذهب گروهی از معتزله بغداد و اصحاب مخلوق است و بلخی آن را شیئی می‌پندارد نه جسم و جوهر و عرض، جبائی و پسرش معتقدند که معدوم شیئی و جوهر و عرض است و خیاط[۷۲] آن را شیئی و عرض و جسم گمان می‌کند.

۹۳. گفتار در ماهیت جهان

به نظر من جهان عبارت است از آسمان و زمین و مابین آنها و جواهر و اعراضی که در آن قرار دارد و در میان موحدان مخالفی در این باره نمی‌شناسم.

۹۴. گفتار در فلک

به اعتقاد من فلک بر زمین احاطه دارد در حالی که پیرامون آن می چرخد و خورشید و ماه و ستارگان دیگر در آن قرار دارند و زمین مانند نقطه‌ای در وسط دایره جای دارد و این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروه زیادی از موحدان و بیشتر قدماء و منجمان است و گروهی از معتزله بصره و فرقه‌های دیگر با آن مخالف هستند.

۹۵. گفتار در حرکت فلک

به نظر من بخشی از فلک که به مکان اختصاص دارد ممکن است متحرک باشد و بخشی که با هوا برخورد کرده و با حرکتش در مکان عبور می‌کند واجب است، متحرک باشد. و قسمتی که نه متحرک است و نه ساکن بخشی است که با سطح بالایی تماس دارد. زیرا در غیر مکان قرار دارد. و معتقدم که بخش متحرک آن تنها حرکت دورانی دارد و مانند دایره بر دور آن می‌چرخد و این مذهب بلخی و گروهی از پیشینیان و بسیاری از موحدان است.

---

* در چاپ دکتر محقق(۴۲) صفه الموجود است در حالی که در نسخه‌ی چرندابی(۱۱۸) هم صفه الموجود آمده هم صفحه الموجود.

۹٦. گفتار در زمین و هیأت آن که متحرک است یا ساکن

می‌گویم شکل زمین کروی است و در وسط فلک قرار داشته و ساکن است نه متحرک و دلیل ساکن بودن آن این است که در مرکز قرار دارد،[۷۳] و این اعتقاد ابوالقاسم و بیشتر گذشتگان و اخترشناسان است و جبائی و پسرش و گروهی غیر از آنها از اهل آراء و مذاهب از مقلدان و متکلمان با این نظر مخالف هستند.

۹۷. گفتار در خلأ و ملأ[۷۴]

معتقدم که عالم پر از جواهر بوده و خلأ در آن نیست و اگر خلأ در آن وجود می‌داشت قطعاً تفاوت گذاشتن میان جواهر و اجسام به هم پیوسته و پراکنده صحیح نبود و این روش از میان بغدادی‌ها فقط به ابوالقاسم اختصاص دارد و مذهب اکثر متکلمان گذشته است و جبائی و پسرش و گروهی از متکلمان حشویه و جبریه و مشبهه مخالف آن هستند.

۹۸. گفتار در مکان

از دیدگاه من مکان چیزی است که اشیاء را از هر طرف احاطه می‌کند و حرکت جواهر تنها در مکان‌ها صورت نمی‌گیرد و این مذهب ابوالقاسم و بغدادیان دیگر و گروهی از متکلمان گذشته است و جبائی و پسرش و خاندان نوبخت از منتسبان به کلام، جبریه و مشبهه با آن مخالف‌اند.

۹۹. گفتار در وقت و زمان

می‌گویم که وقت عبارت است از آنچه را که نگاه دارنده وقت(موقت)، آن را هنگام چیزی قرار داده است و حادث تنها نیست و زمان نامی است که بر حرکات فلک داده می‌شود. به همین جهت فلک در وجود خود به وقت و زمان نیاز ندارد و این گفتار بقیه‌ی موحدان است.

۱۰۰. گفتار در طبیعت‌ها[۷۵]

به نظر من طبیعت‌ها معانی‌ای هستند که در جواهر حلول می‌کنند و آنها را آماده فعل و انفعال می‌سازند مانند بینایی و طبیعتی که در آن است که آن را برای ورود حس و ادراک

آماده می‌کند و هم چنین گوش و بینی سالم و زبان و مانند وجود طبیعت آتش که آتش به سبب آن می‌سوزد و به خاطر آن عمل سوزاندن صورت می‌گیرد و آنچه شبیه این‌هاست که واضح و آشکار است.

فصل- و می‌گویم آنچه با طبیعت ایجاد می شود در حقیقت کار طبع نیست بلکه اثر عملی است که برروی طبیعت ایجاد شده است.و این مذهب ابوالقاسم کعبی[۷۶] است که بر خلاف عقیده معتزله در طبع‌ها و بر خلاف دیدگاه فلاسفه ملحد در افعال طبیعت‌ها است و جبائی و فرزندش و حشویه و اصحاب مخلوق و مجبره منکر آن هستند.

۱۰۱. گفتار در ترکیب اجسام از طبیعت‌ها و تبدیل آنها به عناصر و اسطقسات[۷۷]

بسیاری از موحدان معتقدند که اجسام، همگی از چهار عنصر(یا طبیعت)یعنی گرما و سرما و تری و خشکی تشکیل شده و دلیلشان این است که هر جسمی به این چهار عنصر تبدیل شده و این تغییر شکل قابل مشاهده است مانند تبدیل شدن آب به بخار و بخار به آب و بی جان به جاندار و جاندار به بی‌جان و به وجود آتش و آب و هوا و خاک در هر جسم، و اجسام جدای از این تبدیل‌ها نیستند و خلاف این نظریه تصور نمی‌شود و عاقلانه نیست و اجسام جز به این‌ها تجزیه نمی‌شود و این مطلب روشن و آشکار است و برای رد آن دلیل معتبری نمی‌یابم تا سبب تباهی توحید و عدل و وعد و وعید یا نبوت و شریعت‌ها قرار دهم و به این دلیل آنها را رد کنم، بلکه آن تأیید کننده دین بوده و دلیلی بر ربوبیت و حکمت و توحید خداوند متعال است و از میان بزرگان اهل کلام کسی که اعتقاد به این مطلب دارد نظام و بلخی و پیروان او هستند.

۱۰۲. گفتار در اراده و موجب آن

به نظر من اراده عبارت است از قصد به وجود آوردن یکی از ضدهایی که به ذهن اراده کننده خطور کرده و سبب ایجاد مراد و فعل می‌شود و محال است اراده بدون فعل اراده شده که بلافاصله پس از آن می آید، وجود داشته باشد؛ مگر این که عمل شخص دیگری غیر از اراده کننده مانع آن شود و این مذهب جعفربن حرب[۷۸] و گروهی از متکلمان بغداد و مذهب بلخی است و جبائی و پسرش و معتزله‌ی بصره و حشویه و مجبره با آن مخالف هستند.

۱۰۳. گفتار در تولد (پدید آمدن فعل از فعل دیگر)[۷۹]

معتقدم که از افعال انسان قادر، چیزهایی است که از سبب‌ها متولد می‌شود که او ابتدا آنها را انجام می‌دهد بدون این که آن را تولید کند مانند شخصی که دیگری را می‌زند که زدن او از قصد و حرکت فردزننده تولد می‌یابد و دردش بر کسی که ضربه خورده به واسطه‌ی ضربه‌ای که بر او وارد شده متولد می‌شود و مانند تیراندازی که تیر را به هدف یا غیر آن از اجسام دیگر پرتاب می‌کند و شبیه کسی که زبانش را به سقف دهان تکیه داده و از آن صداها و کلمات و امثال این‌ها ایجاد می‌گردد. در نتیجه، حالات ابتدائاً متولد نمی‌شوند بلکه آنچه به واسطه افعال ابتدایی به وجود می‌آیند مانند مواردی که ذکر کردیم از فعل صاحب سبب متولد می‌شود و این مذهب همه عدلیه است غیر از نظام و آنهایی که با او در نفی پیدایش آثار غیر مستقیم(متولد) موافق هستند مانند قدریه و جبریه.

۱۰۴.گفتار در فرق بین موجب و متولد

می‌گویم هر متولدی[فعل ارادی] موجب یا ضروری است ولی هر موجبی متولد نیست و تفاوت میان آنها این است که هر ضروری که متولد نباشد پس از اراده می‌آید و بدون فاصله‌ی کاری از سوی اراده‌کننده پدیدار می‌گردد ولی موجب(ضروری) متولد، آن است که پس از اراده کردن کاری از سوی اراده کننده آشکار می‌گردد و این مطلب نظریه‌ای است که به صورت مختصر برای بیان پدید آورنده فعل آوردم که فلاسفه آن را «نفس» می‌نامند و اصل آن مذهب بلخی و گروهی از متکلمان بغدادی است که بین ایجاب اراده و تولد جمع کرده‌اند.

۱۰۵. گفتار در انواع افعال مولدات و متولدات

و معتقدم که قصدها و حرکت‌ها و تماس‌ها و جدایی‌ها و نظرها و عقیده‌ها و دانش‌ها و لذت‌ها و رنج‌ها همگی مانند خود و مخالف خود را تولید می‌کنند و هیچ یک از آن چه یاد کردیم به تولیدبیش از دیگران اختصاص ندارد.

و می‌گویم که فاعل گاه علم به اشیاء را در دیگری ایجاد می‌کند و این در صورتی است که کاری انجام دهد که سبب آن علم گردد، مثل کسی که به غافل بانگ زند و به این وسیله علمی به راهنمایی او به وجود می‌آورد که شخص قادر نیست پس از شنیدن صدا از

دانستنش خودداری کند و مانند کسی که دیگری را می‌زند که با زدن در او درد به وجود می‌آورد که علم به درد و زدن در او ایجاد می شود زیرا محال است که در آن حالت علم به درد پیدا نکند.

و گاه انسان در دیگری با عملی غم و شادی و بی‌تابی و ترس وارد می‌کند که ناگزیر از غم و شادی و اندوه و ترس می شود که در هر حال خودداری از آنها غیر ممکن است و امثال این‌ها که یادآوریش بحث را طولانی می‌کند و این مذهب بسیاری از معتزله بغدادی و ابوالقاسم بلخی است جبائی و پسرش با بیشتر این موارد مخالف اما نظام و مجبره با همه‌ی آن مخالف هستند.

۱۰۶. گفتار در این که امر به سبب، امر به مسبب هم هست یا خیر

به نظر من، فرمان به سبب و علت، فرمان به معلول هم هست با این شرط که امر مانع مسبب نشود یا بداند که صاحب سبب از معلول و مسبب منع می‌کند، بنابراین امر به سبب قطعاً امر به مسبب است و اگر امر به لفظ نباشد امر به معنا هست و از کسانی که تولد را پذیرفته‌اند مخالفی در این باب نمی‌شناسم.

۱۰۷. گفتار در افعال خداوند متعال که آیا در آن متولدات است؟

می‌گویم بسیاری از افعال خداوند متعال، معلول هستند و از گفتن لفظ متولد برای توصیف آنها خودداری می‌کنم هر چند در معنا همان باشد، زیرا هنگام صحبت از صفات خدا و صفات افعال او از دستور شرع پیروی می‌کنم و از پیش خود نمی‌گویم و مسلمانان بر بسیاری از افعال خداوند متعال سبب و مسبب گفته‌اند و ندیده‌ام که ایشان لفظ متولد را به کار برند و هر کس چنین لفظی را استفاده کند در گفتار خویش از دلیل و حجتی پیروی نکرده و به کتاب و سنت و اجماع تکیه نکرده است به همین جهت من از این مذهب بر اساس همان استدلالی که ذکر کردم پیروی می‌کنم و دلایل دیگری هست که جای ذکر آنها نیست.

و اما نظر من درباره‌ی اسباب، مذهب گروهی از بغدادیان و مذهب ابوالقاسم و ابوعلی است و تنها ابوهاشم پسر ابوعلی در میان عدلیه با آن مخالف است و گواه بر صحت این گفتار سخن خداوند عز و جل است که فرموده: «واوست که بادها را پیشاپیش (باران)

رحمتش مژده رسان می‌فرستد تا آنگاه که ابرهای گرانبار را بردارند. آن را به سوی سرزمینی مرده برانیم و از آن باران فرود آوریم و از هر گونه میوه‌ای(از خاک)برآوریم. بدینسان مردگان را (نیز از قبرها) خارج می‌سازیم باشد که شما متذکر شوید(اعراف:۵۷).و نیز فرموده:«مگر ندیده‌ای که خدا از آسمان آبی فرود آورد پس آن را به چشمه‌هایی که (در طبقات زیرین) زمین است راه داد آن گاه به وسیله‌ی آن کشتزاری را که رنگ‌های آن گوناگون است بیرون می‌آورد، سپس خشک می‌گردد، آنگاه ان را زرد می‌بینی...(زمر:۲۱)». و آیاتی که دلالت بر این معنا داشته باشد در قرآن فراوان است.

۱۰۸. گفتار در شهوت

به نظر من شهوت دو معنا دارد. یکی از آنها طبیعت و حالتی است که ویژه ی حیوان است که او را به سمتی از لذات می‌کشاند که با او تناسب دارد. و معنای دیگر شهوت، تمایل طبیعت فرد به اشیاء خارجی است که لذات هم جزء آنها است. اما معنای اول شهوت قطعاً و بدون شک جزء فعل خداوند سبحان و متعال است زیرا حیوان نه مالک شهوت است و نه در آن اختیار دارد. و اما معنای دوم شهوت از فعل حیوان است به دلایلی که شرح آن کلام را طولانی می‌کند[پس از آن صرف نظر می‌شود]. این مذهب اکثر اهل بغداد است و اهل بصره به اتحادالموجود* یا ممنوع الوجود قائلند که محال است و نیز معتقد به اجتماع نهی‌اند که نقیض امر بوده و محال است و این مذهب همه اهل عدل جز کسی از ایشان است که به نظر او توجهی نمی‌شود و جبرگرایان مخالف این گفتار هستند.

۱۰۹. گفتار در بدل

معتقدم کفر گاهی ممکن است به جای ایمان قرار گیرد و ایمان گاه ممکن است به جای کفر باشد ولی نمی‌گویم که کفر و ایمان در یک آن در شخص جمع شود یعنی فردی هم مؤمن باشد هم کافر، که این اجتماع ضدین می‌شود و محال است زیرا جایز بودن چیزی، صحیح دانستن و ممکن بودن و محال نبودن آن است و کفر ضد ایمان بوده ووجود یک ضد(کفر) امکان ضد دیگر(ایمان) را محال می‌سازد. لذا اگر شخصی بگوید ایمان به جای کفر

---

* در کتاب اوائل المقالات که به اهتمام دکتر محقق چاپ شده است(۴۷) ایجاد الوجود آمده است هم چنین در نسخه‌ی شیخ الاسلام زنجانی ولی در بقیه‌ی چاپ‌هااتحاد الموجود است.

از شخص کافر جایز است، اجتماع ضدین می‌شود اما اگر بگوید امکان دارد (ایمان به جای کفر قرار گیرد) وامکان را در گذشته قرار دهد دیگرِ دربردارنده محال یعنی اجتماع ضدین، نخواهد بود. و اما این سخن-که کافر در آینده ممکن است به جای کفر، ایمان بیاورد یا مؤمن به جای ایمان، کافر شود، ناخوشایند نبوده زیرا اجتماع ضدین و محال بودن در آن، نفی می‌شود. در گفته‌ی اخیر میان ما و جبرگرایان اختلافی نیست اما در گفتار نخستین با ما اختلاف داشته، عدلیه با این سخن موافق و همه جبریان مخالف هستند.

۱۱۰. گفتار در آفرینش اشیائی که اعتنایی به وجود آنها نمی‌باشد و مصلحتی هم در آنها وجود ندارد

به نظر من آفریدن آنچه که توجه و اعتنایی بدان از سوی مکلفان نیست و مصلحتی هم برای هیچ یک از مخلوقات در آنها وجود ندارد عبث و بیهوده است و چنین کاری بر خداوند متعال روا نیست و این مذهب عدلیه است و همه جبرگرایان با آن مخالف‌اند و برای بیشتر مردم حکمت آفرینش موجوداتی که در قعر دریاها و قله‌های کوه‌ها و شکم‌های حیوانات بوده که هیچ انسانی آنها را حس نمی‌کند، مشتبه شده است. از این رو، به فکر نحوه‌ی بهره برداری از آنها افتاده‌اند ولی راه عبرت و استفاده از طریق مشاهده‌ی آنها در ایشان بسته و مسدود می‌باشد بدین جهت با اهل حق در این موضوع مخالفت کرده‌اند، در حالی که حقیقت غیر از چیزی است که آنان پنداشته‌اند زیرا بشر گرچه بسیاری از چیزها را حس نمی‌کند اما جنیان و فرشتگان آنها را حس کرده و بدان‌ها اهمیت می‌دهند. هم چنین است چیزهایی که هیچ شخصی آنها را حس نمی کند ولی برای جانورانی که آنها را درک می‌کنند، سودمند می‌باشد. همین طور است دگرگونی‌ها و طبیعت‌هایی که پدیدار می‌گردند[و به صورت ظاهر خوشایند نمی‌باشند] ولی وجوب و پیدایش آنها در مسیر الطاف الهی نسبت به بندگانش ضروری می‌باشد. در صحت این مطلب اقامه‌ی دلیلی بیشتر از این بر ما لازم نیست که از سویی بدانیم خداوند متعال که بی‌نیاز و کریم و حکیم است چیزی را برای سود و منفعت خودش نمی آفریند از طرفی دیگر بدانیم آن چه را که آفریده و اختراع کرده است برای منفعت غیرش می باشد، حال اگر چیزی را که خالی از منفعت دیگری است بیافریند با توجه به این که دلیل و برهان می‌گوید که صانعش هم از آن بهره‌ور نمی‌شود عبث و بیهوده خواهد بود و آفرینش آن معنی و مفهومی نخواهد داشت و خداوند بلند مرتبه منزه است از آن که کاری عبث و بیهوده انجام دهد.

۱۱۱. گفتار در درد و لذت، هنگامی که از نظر لطف و مصلحت با هم مساوی باشند

معتقدم اگر رنج و لذت رساندن به حیوانات و لطف کردن نسبت به مکلفان و رعایت مصلحت دینی آنان نتیجه‌ی یکسان داشتند، بر خداوند حکیم سبحان جایز نبود که به جای ایجاد خوشی برای بندگان، آنان را گرفتار رنج کند زیرا خداوند دلیلی برای رساندن رنج - جز عوضی که در برابر آن می‌دهد- ندارد و خداوند قدیم و سبحان توانایی دارد که مانند آن عوض را از روی تفضل(نه استحقاق) ببخشد و بر اساس جود و رأفت وی سزوارتر است که لذت را که برتر از رنج است عطا کند نه این که رنجی دهد که چیزی شریف‌تر از آن در مصلحت با آن برابر باشد. این مذهب بسیاری از اهل عدل است که گروهی از آنان و همه جبریان مخالف آن هستند.

۱۱۲. گفتار در علم خداوند متعال بر این که اگر بنده پس از کفر ایمانش را حفظ کند یا پس از فسق توبه نموده و بر توبه اش پایدار بماند جایز است که خداوند او را عذاب کند؟

به نظر من عذاب کردن بنده‌ای که توبه‌اش را نشکسته و پس از ترک کفر به آن باز نگشته جایز نیست اما درباره‌ی کسی که مهلت داده شده و به گناه برگشته، جایز است زیرا اگر (عذاب کردن به خاطر گناه و فسق قبلی که توبه کرده) برای همیشه واجب بود حکمت آن از بین رفته و بیهوده می‌شد و برای تکلیف بندگان پاداش وجود نداشت. این مذهب ابوالقاسم کعبی و گروه زیادی از اصحاب اصلح است و معتزله اهل بصره و سایر مجبره مخالف آن بوده و لطف رسانی به بندگان را منع کرده‌اند.

۱۱۳. گفتار در رنج از روی مصلحت بدون عوض

می‌گویم عوض دادن [به انسانی] به خاطر رنجی که برای مصلحت دیگری می‌کشد شایسته‌ی عدالت خداوند متعال است؛ گرچه این عوض دادن از ناحیه‌ی فضل خداوند بر مؤمنانی که رنج را تحمل می‌کنند واجب باشد. اما در هنگامی که غیر مؤمن از رنج دیدن مؤمن سودی می‌برد و به مصلحت او تمام می‌شود، بر خداوند واجب است که مؤمن رنج دیده

را پاداش دهد و الا در حق او ستم کرده است. و لذا می‌گویم رنج بردن کافر موجب پاداش[از ناحیه‌ی خداوند] نمی‌باشد زیرا رنج او به جهت عقاب او بوده و به صلاحش می‌باشد گرچه به صلاح دیگری هم باشد. این مذهب عدلیه و مرجئه است که منکر احباط‌اند (منکر این هستند که اعمال نیک به وسیله‌ی اعمال بد نابود گردد) و معتزله‌ی بغداد و بصره و باقی جبریه مخالف آن هستند. در این باره اصولی را طرح کردم که مخصوص من است و عدلیه و مرجئه با آنچه از طریق استدلال صحت آن برایم کشف شده موافق نیستند و ازمخالفان دیگر هراسی ندارم زیرا حجت بر من تمام است(و با آن انس کامل گرفته‌ام) و از پیروی حقیقت وحشتی ندارم و ستایش مخصوص خداوند است.

۱۱٤. گفتار در عوض دادن به حیوانات و انتقام گرفتن بعضی آنها از برخی دیگر

به نظر من بر اساس جود و کرم خداوند متعال، عوض دادن به حیوانات به خاطر دردهایی که در دنیا به آنها رسیده واجب است چه این درد از ناحیه‌ی خداوند- جل اسمه- باشد یا از ناحیه‌ی دیگری، زیرا خداوند آنان را به جهت نفع بردن آفریده است و اگر آنان را از دریافت عوض دردهایی که دیده‌اند محروم سازد قطعاً آنها را برای زیان دیدن آفریده در حالی که خداوند بزرگتر از آن است که چیزی را برای زیان بردن و درد کشیدن بدون سود بیافریند، این عمل تنها شایسته شخص نابخرد و ستمگر بوده و خداوند سبحان، عادل، کریم، حکیم و عالم است.

و اما قصاص کردن جانوران روا نیست زیرا آنان مکلف، مأمور و آگاه به بدی کار زشت نبوده، و قصاص نوعی کیفر است و کسی که غیر مکلف را عقوبت کند حکیم نخواهد بود.و اگر قصاص کردن برخی از آنها در برابر آزار رساندن به بعضی دیگر جایز بود، قصاص آنان روا خواهد بود و همچنین پاداش گرفتن به خاطر کار نیکی که نسبت به دیگران انجام داده‌اند واجب می‌گردید و همه‌ی این‌ها محال است.این مذهب بسیاری ازعدلیه است و بعضی از آنان و گروهی از غیرآنان با آن مخالف هستند. *

---

* پس از دیدگاه شیخ مفید قصاص جانوران صحیح نیست اما بر اساس جود خداوند اگر به دردهایی که به آنان وارد شده عوض داده شود صحیح خواهد بود.

۱۱۵. گفتار در این که آیا نعمت بر بهشتیان تفضل است یا ثواب

معتقدم نعمت‌های اهل بهشت دو گونه است: نوعی از آن تفضل محض است که به هیچ وجه شامل ثواب و پاداش نیست قسمی دیگر آن از جهتی تفضل است و از سوی دیگر پاداش می‌باشد و در نعمت اهل بهشت ثواب بدون تفضل قطعا وجود ندارد. اما گروهی که از راه تفضل محض خداوند، وارد بهشت می‌شوند، کودکان، دیوانگان، سفیهان و چهارپایان هستند زیرا اینها دارای کردار و اعمالی نیستند که آن را به صورت تکلیف انجام داده و در نتیجه از باب حکمت به پاداش آن رسیده باشند و گروه دیگر افراد مکلف هستندکه نعمت خداوند شامل حال آنها شده و این نعمت به خاطر فضل خداوند به آنان است و اگر این نعمت را به آنان نداده بود ستمی در حق آنان روا نداشته زیرا لازمه نعمت و تفضل و احسان پروردگار که در گذشته[سرای دنیا] انجام گرفته آن بوده است که آنان شکر او را به جا آورند و اطاعتش نمایند و نافرمانی او را نکنند بنابراین اگر بعد از عمل به [این وظایف] خداوند پاداشی به آنان ندهد و نعمتی هم عنایت نفرماید، ظلم ننموده است بلکه ثواب الهی برای آنان تفضل و زیاده پردازی است. اما جهت ثواب آن این است که اعمالشان موجب شده که خداوند بر آنان بخشش و کرم نموده و پاداششان دهد و نتیجه کارهای نیکشان را به آنها برساند. از این جهت ثواب است هر چند از نظر دیگری که ذکر کردیم تفضل هم هست. این مذهب بسیاری از شیعه عدلیه و معتزله است و معتزله بصره و جهمیه وجبریه پیرو آنها، نیز مخالف این نظرند.

۱۱۶. گفتار در ثواب و عقاب دنیا و تعجیل مجازات

معتقدم که خداوند متعال -جل اسمه- به برخی از مخلوقاتش بخشی از پاداشی که به خاطر فرمانبری استحقاق آن را دارند در این دنیا می‌دهد. و جایز نیست که پاداش کامل آنان را در این جهان عطا کند زیرا واجب است پاداش اطاعت کنندگان(تا قیامت) ادامه یابد. و گاهی بعضی از بندگان را در دنیا به خاطر گناهانشان عقوبت می‌کنند چون با نافرمانی و مخالفت مستحق بخشی یا همه‌ی آن شده‌اند، ولی هر نافرمانی خداوند عذاب دائمی را به همراه ندارد چنانچه در طاعات گفتیم. خداوند در این باره می‌فرماید: «هر کس از خدا پروا کند[خدا] برای او راه بیرون شدنی قرار می‌دهد و از جایی که حسابش را نمی‌کند به او روزی می‌رساند».(طلاق:۳-۲). و می‌فرماید: «و گفتم از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او

همواره آمرزنده است. [تا]بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد و شما را به اموال و پسران یاری کند و برایتان باغ‌ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد(نوح:۱۰تا۱۲)». پس آنان را به انواع خیرات در دنیا به خاطر اعمال شایسته‌شان وعده داد و درباره‌ی نافرمانان خود فرموده است: «و هر کس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ و سختی خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محشور می‌کنیم(طه:۱۲۴)». درباره‌ی گروه دیگری از آنان فرموده: «تا در زندگی دنیا عذاب رسوایی را به آنان بچشانیم و قطعاً عذاب آخرت رسوا کننده‌تر است و آنان یاری نخواهند شد(فصلت :۱۶)». «برای آنان در زندگانی دنیا عذابی است و قطعاً عذاب آخرت دشوارتر است و برای ایشان در برابر خدا هیچ نگهدارنده‌ای نیست(رعد ۳۴)».

و در روایت مستفیض[۸۰] از پیامبر(ص) نقل شده است که تب یک روزه، کفاره‌ی گناهان یک ساله است و نیز فرموده‌اند: صله رحم اجل را تأخیر می‌اندازد.

و این مذهب گروهی از عدلیه است و توضیح آن همان‌گونه که ذکر کردم در جلو انداختن بخشی از پاداش و تعجیل همه یا بخشی از مجازات، مذهب اکثر شیعه و بسیاری از مرجئه است.

۱۱۷. گفتار در این که آیا اختیار همان اراده است؟

به نظر من،اراده کردن چیزی، همان اختیار آن است و اختیار آن همان اراده کردن و ترجیح دادن آن است. و گاهی از لفظ اراده به معنایی تعبیر می شود که قصد یکی از دو متضاد است و بیان کننده‌ی انجام عملی است که به دنبال آگاهی- و نه اجبار- حاصل می‌شود، و کلمه‌ی مختار تنها به شخص قادر گفته می‌شود و منظور از قادر بودن این است که توانایی بر انجام یا عدم انجام کار را داشته باشد بی‌آنکه مقصود و تصمیم خویش را بگوید.این مذهب گروهی از معتزله بغداد و تعداد زیادی از شیعیان است و معتزله بصره و همه جبرگرایان با آن مخالف هستند.

۱۱۸. گفتار در اراده آیا همان تقرب است؟

معتقدم اراده‌ای که تقرب است مانند اراده‌های دیگر، مقدمه‌ی افعال است و اجتماع اراده و فعل با هم صحیح نیست زیرا فعل هنوز به وجود نیامده و تنها تقرب به فعل است همچنین

تعلق گرفتن اراده به فعلی که موجود است یا به اراده موجود که تقربی بوده و (به همین صورت تقربی) حاصل شده باشد، محال است. اما اراده‌ی تقربی بدان جهت تقرب است که مراد آن هم تقرب است و کلمه‌ی اراده در خوبی و بدی و نزدیکی و دوری، حکم مراد را دارد.و این مذهب اکثر عدلیه است و معتزله بصره و جبرگرایان با آن مخالف هستند.

۱۱۹. گفتار در اراده، آیا منظور اراده‌ی خود شخص است یا نیاز به اراده غیر دارد یا محتاج اراده نیست

می‌گویم اراده نیاز به اراده ندارد زیرا اگر محتاج آن بود هرگز اراده‌ای به وجود نمی‌آمد مگر به وجود اراده‌هایی که نامتناهی‌اند (تسلسل اراده‌ها)، که این محال است و فسادش آشکار. و این که اراده‌ها به خودی خود مقصود باشد صحیح نیست زیرا جایگاه اراده این است که بر اراده شده مقدم باشد و اگر اراده وجوباً یا جوازاً خود به خود مطلوب باشد، اراده پیش از خود وجود پیدا می‌کند که این دقیقاً محال و غیر ممکن است.

و برخی از یاران اهل نظر ما گفته‌اند که منظور از اراده خودش می‌باشد یعنی افعال خداوند متعال به واسطه‌ی آفریدن و ایجاد کردن او پدید می‌آید زیرا این‌ها خود اراده خداوند هستند و اگر از ناحیه ی خداوند صادر نشده و به اراده‌ی دیگری به وجود آید صحیح نبوده و مجاز و استعاره خواهد بود و حقیقت کلام همان است که بیان کردیم. و این روش ابوالقاسم بلخی و بسیاری از بغدادیان قبل از او و گروهی از شیعیان است و گروه دیگری از شیعیان و اهل بصره و همه مجبره با آن مخالف هستند.

۱۲۰. گفتار در شهادت

به نظر من شهادت شایسته کسی است که بر یاری دین خداوند متعال پایداری کرده به گونه‌ای که در این راه خونش ریخته و جانش را از دست دهد، بدون این که در اطاعت خداوند متعال سستی نموده باشد. و این مقامی است که صاحبش را در روز قیامت از شهدای خداوند متعال و امینان اوگردانده و جزء کسانی می‌شود که منزلتش در پیشگاه خداوند بالا رفته و جایگاهش بزرگ شده تا به مقام صدیقان رسیده و گفتارش پذیرفته و با شهادتش به شهادت حجت‌های الهی ملحق می‌گردد و به مقام پیامبران خدا-صلوات الله علیهم- که بر امت‌هایشان گواه‌اند راه پیدا می‌کند. خداوند - عزّ و جلّ- فرموده است: «و خداوند کسانی را

که واقعاً ایمان آورده‌اند معلوم بدارد واز میان شما گواهانی بگیرد و خداوند ستمکاران را دوست نمی دارد» (آل عمران:۱۴۰) و می‌فرماید: «آنان همان راستینانند و پیش پروردگارشان گواه خواهند بود(حدید:۱۹)». در نتیجه رغبت به خداوند متعال در شهادت همان توفیق بر صبر و بردباری است که منجر می‌شود به آنچه گفتیم(یاری دین خدا و ریختن خونش در راه حق). و خداوند رغبتی به عمل کافران که مومنان را به قتل می‌رسانند ندارد زیرا این فسق وگمراهی است و خداوند متعال بزرگتر از آن است که بندگانش را به کارهای کافران در قتل واعمال ستمگران ترغیب کند.

در لفظ متعارف کلمه رغبت در شهادت، معمولاً بجای کلمه رغبت در ثواب گفته می‌شود و این فعل خداوند متعال است که آن را برای کسی که کارهای شایسته انجام می‌دهد، واجب کرده است، همچنین تمایل انسان به خداوند متعال در توفیق یافتن به انجام برخی از کارهایی است که در توان او است، پس رغبت به خود آن عمل است نه توفیق آن، همچنان که حج کننده می‌گوید بار خدایا توفیق بازگشت به خانه خود را روزیم کن که منظور از بازگشت عمل به آن است که از خداوند بر این، توفیق و کمک می‌طلبد و نیز می‌گوید خدایا جهاد و روزه‌ی ماه رمضان را به من ارزانی دار که منظور یاری کردن خداوند بر جهاد و روزه است. و این مذهب همه‌ی اهل عدل بوده و تنها اهل قدر و اجبار با آن مخالف هستند.

۱۲۱. گفتار در نصرت و خذلان

از نظر من، یاری رساندن از سوی خداوند متعال دو گونه است:

نوع اول یاری خداوند، عبارت است از: آوردن دلیل و برهان بر گفتار اهل حق که این از مؤکدترین الطاف در دعاهای پیروان حق بوده است و یاری حقیقی هم همان است. خداوند متعال در این باره فرموده است:«در حقیقت ما فرستادگان خود و کسانی را که گرویده‌اند در زندگی دنیا و روزی که گواهان بر پای می‌ایستند قطعاً یاری می‌کنیم(مؤمن :۵۱)». و نیز خداوند - جلّ اسمه- فرموده است:«حتماً من و فرستادگانم چیره خواهیم گردید. آری خدا نیرومند شکست ناپذیر است(مجادله۲۱)». پس منظور از غلبه در این جا حجت تنها است، نه یاری رساندن در فرجام کار، زیرا موارد زیادی وجود دارد که فرستادگان الهی به دست ستمگران شکست خورده‌اند و اهل باطل خون‌های آنان را ریخته‌اند. و قسم دوم از یاری رساندن خداوند عبارت است از: تقویت کردن جان‌های مؤمنان در جنگ‌ها ودر برخورد با دشمنان و فرود آوردن سکینه بر دل‌های آنان، و سست کردن کار دشمنان و ایجاد وحشت و

ترس و بی‌تابی در دل‌های آنان. و از موارد نوع دوم یاری رساندن به واسطه‌ی فرشتگان و یاوران دیگری است و در شمارالطاف خداوند بوده که برای آنان فرستاده و موجب پیروزی می‌شود این بر مبنای عقل و آیات قرآنی است.

خذلان و خواری نیز دو نوع است که هر یک از آنها نقیض ضدشان یعنی یاری رساندن هستند و مخالف آن درحکمت می‌باشند. و این مذهب همه‌ی اهل عدل اعم از شیعه و معتزله و مرجئه و خوارج و زیدیه است و همه جبریان مخالف هستند زیرا می‌پندارند که نصر ویاری همان نیروی شخص یاری شده و خذلان و خواری توانایی خود گنهکار خوار شده است هر چند بعداً در این باره برایشان توضیحی است.

۱۲۲. گفتار در طبع و ختم(مهر و موم)

از نظر من معنای مهر نهادن بر دل‌ها از طرف خداوند متعال با ختم یکی است و آن عبارت است از گواهی دادن بر این که دل‌ها به ذکر الهی توجه ندارد و با اختیار و نه از روی ناچاری بر هدایت الهی که تأثیرگذار است توجه نمی‌کند. و این در زبان‌ها مشهور است که می‌گویند خداوند می‌فرماید: بر فلانی مهر نهادم تا رستگار نشود که منظور، بریدن از خداوند و شهادت علیه اوست که خبر داده است. و مهر نهادن بر چیزی در حقیقت علامت کسی است که مهر نهاده است و هر گاه شهادت خداوند متعال علیه چیزی نشانه و علامت بر بندگان باشد، رواست که طبع و ختم نامیده شود و این با اصول اهل عدل همیشه تطبیق داشته و مذاهب مجبره با آن مخالف هستند.

۱۲۳. گفتار در دوستی و دشمنی

می‌گویم دوستی و دشمنی بنده با خدا بر خلاف دوستی و دشمنی خدا با بنده است.اما دوستی بنده با خداوند- عزّ و جلّ- عبارت است از پیروی از فرمان او و اعتقاد به وجوب سپاسگزاری و ترک نافرمانی او، و به نظر من این دوستی تنها پس از شناخت خداوند به دست می‌آید. اما دوستی خداوند متعال نسبت به بنده، همان پاداش دادن به اعمال و خشنودی از تلاش اوست. و اما دشمنی بنده نسبت به خداوند- سبحان-، یعنی کافر شدن به او و انکار نعمت‌ها و نیکی‌های او و انجام گناهان و سرکشی از فرمان او و بی‌توجهی به نواهی او[سبک شمردن گناهان] و همه‌ی این موارد تنها از روی ناآگاهی به خداوند حاصل می‌شود.

و اما دشمنی خداوند – متعال - نسبت به بنده همان دوام مجازات او وسلب شایستگی و توفیق کارهای نیک و حکم به لعنت و بیزاری از او و اعمالش می‌باشد.

و معتقدم، با وجود این که دوستی خداوند نسبت به مؤمن، گاهی در حالت ایمان اوست و دشمنی خداوند با کافر نیز در حال کفر و گمراهی اوست، این مذهبی است که با اصول اهل عدل و ارجاء مطابق است و معتزله تنها به قسمتی از آن معتقد بوده و مجبره با پاره‌ای از آن موافق هستند. و تمام آن مطابق قول کسانی است که میان دو قول یعنی قول عدلیه و مذهب اصحاب موافات از مرجئه، جمع کرده‌اند و اما این که خداوند سبحان ممکن است دشمن کسی بوده که بعداً دوست او شود[صحیح است] ولی دوست کسی شود که بعدها ممکن است دشمن او باشد، صحیح نیست که در این باره در باب موافات قبلاً سخن گفتیم.

۱۲٤. گفتار در تقیه[۸۱]

معتقدم که تقیه در دین به هنگام ترس از نابودی جان، جایز است. و گاهی در یک حالت تقیه جایز و در حال دیگر به دلیل ترس از دست دادن مال یا مصالح دیگر، جایز نیست. و می‌گویم که تقیه گاهی اوقات واجب و گاه جایز است نه واجب، و گاه تقیه کردن بهتر از ترک آن است وگاه ترک آن بهتر است هر چند انجام دهنده آن معذور بوده و بخشیده می شود و مورد سرزنش قرار نمی‌گیرد.

فصل- به نظر من تقیه به هنگام ضرورت جایز است و چه بسا به خاطر نوعی از لطف و مصلحت طلبی واجب شود. ولی تقیه در افعالی مانند کشتن مؤمنان یا آنچه که یقیناً یا به گمان قوی می‌داند که مایه فساد دین می‌شود، جایز نیست و این مذهبی است که از اهل عدل و به ویژه امامیه به دست می‌آید و معتزله و زیدیه و خوارج یا اهل تسنن که اصحاب حدیث نامیده می‌شوند، به آن اعتقاد ندارند.

۱۲۵. گفتار در اسم و مسمی[۸۲]

از نظر من اسم غیر از مسمی است همان گونه که قبلاً ذکر شد که صفت غیر از موصوف است.این مذهبی است که شیعه و همه معتزله در آن شریک هستند و در معنای آن اهل سنت و جبریه‌ی اهل تشبیه با آنان مخالف هستند.

۱۲٦. گفتار در امر به معروف و نهی از منکر

معتقدم که امر به معروف و نهی از منکر با زبان در صورت نیاز، واجب کفایی است تا بر کسی که آگاهی به آن نداشته حجت گردد و با یادآوری به او ایجاد علم یا گمان قوی برای او حاصل شود. اما تنبیه بدنی و توسل به زور مربوط به حکومت است که این حق را به عهده‌ی کسی که انتخاب کند یا اجازه دهد واگذار می‌کند، و تغییر شرایط مذکور هرگز جایز نیست. و این مذهب کسانی است که به عدل و امامت معتقدند نه غیر آنها.

۱۲۷. گفتار درباره‌ی کسی که واجبی را با مال حرام به جا می‌آورد آیا این واجب از او ساقط می‌شود یا خیر؟

از دیدگاه من واجبات خداوند متعال برای کسی که نافرمانی او را کرده به حساب نمی‌آید زیرا منظور از انجام فرمان، این است که امر او را به گونه‌ای که شایسته پاداش باشد انجام دهد و اگر انسان مکلف از حدود الهی و رسم آن تجاوز کند و کار نهی شده را انجام دهد، نافرمان و گنهکار بوده و شایسته‌ی کیفر و سرزنش است، و محال است که واجبات خداوند سبحان از راه معصیت او و تقرب به او به وسیله مخالفت با او به دست آید و آنچه را که سبب پاداش است، موجب عقاب و کیفر باشد.

پس ثابت شد که واجبات خداوند –جل اسمه- جز با اطاعت در حدود و ترک مخالفت با او، به انجام نمی‌رسد. و اما کارهایی که به صورت اطاعت خداوند انجام گرفته و در شرایط و حدود و ارکان از نافرمانی خداوند متعال، به دور باشد قطعاً پذیرفته و پاداش دارد، هر چند انجام دادن آن همراه با کارهای زشت بوده که در حدود واجب و ارکان آن، همان طور که ذکر کردیم تأثیر نگذارد و این اصلی است که با شناخت آن بین اعمال پذیرفته شده و آنها که پذیرفته نیست مانند شبهات، تمیز داده می‌شود. این مذهب جمهور امامیه و بسیاری از معتزله و گروهی از اصحاب حدیث است.

۱۲۸. گفتار در یاری ستمگران و کارهای آنان و پیروی و اکتساب و بهره مندی از اموال آنان

من می‌گویم، یاری رساندن به ستمگران برای اجرای حق و پذیرفتن مسئولیت‌های مهم، جایز و گاه واجب می‌شود، اما کمک کردن به ستم و دشمنی، ممنوع بوده و در حال اختیار جایز نمی باشد اما همکاری با آنان، تنها برای کسانی جایز است که از امام زمان خود اجازه داشته و مطابق شرایطی که او تعیین کرده است، عمل کنند. و این مخصوص امامیه نه غیر آنان است، به دلایلی که شرح آن در این نوشتار طولانی می‌شود. ولی پیروی از ستمگران در صورتی جایز است که ظاهراً به مؤمنان زیانی وارد نکرده و پذیرفتن مسئولیت غالباً موجب نافرمانی نشود و اما اکتساب(به دست آوردن مال) از آنان بر اساس آنچه توصیف کردیم روا است و بهره مند شدن از اموال آنان هر چند شبهه ناک باشد فقط برای مؤمنانی که نام بردیم نه مردمان دیگر، حلال است.

و اما آنچه از اموال مؤمنان که در دست ایشان است اگر صاحب آن و مقدارش معین باشد، برای هیچ کس تصرف در آنها در حال اختیار جایز نیست و اگر مجبور شد مانند کسی است که ناگزیر از مصرف گوشت مردار و خون گردیده و خوردن آن تا رفع اضطرار، نه بیشتر- بر اساس آنچه بیان کردیم- جایز است. این مذهب تنها به امامیه اختصاص دارد و از میان آنان کسی را که مخالف باشد نیافتم.

۱۲۹. گفتار در اجماع

به نظر من، اجماع امت چون که در بردارنده‌ی گفتار امام معصوم(ع) بوده، حجت است بنابر این اجماع شیعه (نه اجماع همه مسلمانان) حجت است و اصل در این باب اثبات حق به گفته امامی است که جانشین مقام پیامبر(ص) است. پس اگر امام سخنی را بگوید که هیچ یک از مردم در این گفتار با او موافق نباشند، این گفته در حجیت و برهان کافی خواهد بود. دلیل این که اجماع را به وسیله او حجت دانسته و آن را ذکر کردیم این است که محال است چنین اجماعی بدون امام پدید آید زیرا او در قدر و منزلت بزرگترین امت بوده و در نیکی‌ها و گفتار و کردارهای پسندیده بر دیگران برتری دارد. و این مذهب ویژه امامیه است و معتزله و مرجئه و خوارج و اهل حدیث از قدریه و اهل اجبار مخالف آن هستند.

۱۳۰. گفتار در خبر واحد

معتقدم خبرهای واحد سبب علم و عمل نمی‌شود و بر هیچ انسانی جایز نیست که در دین بر اساس خبر واحد یقین پیدا کند مگر(خبر واحد) همراه با قرینه‌ای باشد که به روشنی دلالت بر صدق راوی آن کند. و این مذهب جمهور شیعه و بسیاری از معتزله و خوارج و گروهی از مرجئه و فقهای اهل سنت بوده و اصحاب رأی با آن مخالف هستند.

۱۳۱. گفتار در حکایت و حکایت شده

به نظر من، گاه بر حکایت کردن قرآن، نام قرآن گفته می‌شود هر چند که معنای حکایت در بیان، غیر از حکایت شده است. هم چنین حکایت هر کلامی که مطلقاً با آن نام خوانده می‌شود، لذا به کسی که شعر نابغه را حکایت کند گفته می شود فلانی شعر نابغه را خواند یا از فلانی شعر زهیر را شنیدم و نیز به کسی که فرمان رسول خدا(ص) را در دین اطاعت کرده و به آن عمل کند گفته می‌شود: «فلانی به دین رسول خدا(ص) معتقد است» و این گفته را به صورت مطلق و بدون قید می گویند هر چند حقیقتاً در معنا با آنچه در حکایت گفتیم تفاوت دارد. و این مذهب جمهور معتزله است و از میان مجبره اهل قدر با آن مخالفند.

۱۳۲. گفتار در ناسخ و منسوخ[۸۳] قرآن

از دیدگاه من در قرآن، ناسخ و منسوخ وجود داشته هم چنان که محکم و متشابه وجود دارد. بنابر مصالح بندگان که خداوند عالم به آن است، خداوند - عزّ اسمه- فرموده است: هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به(دست) فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا مانندش را می آوریم. (بقره:۱۰۷)». به نظر من نسخ در قرآن عبارت است از برانداختن احکام، نه نسخ همان چیزی که از ناحیه‌ی خداوند نازل شده که بسیاری از مخالفان گفته‌اند. و از موارد نسخ شده در قرآن این گفته‌ی خداوند متعال است که فرموده : «و کسانی از شما که مرگشان فرا می‌رسد و همسرانی برجای می گذارند[باید] برای همسران خویش وصیت کنند که آنان را تا یک سال بهره مند سازند و [از خانه ی شوهر] بیرون نکنند(بقره:۲۴۰)».که به حکم این آیه عده وفات یک سال بوده سپس آیه ی دیگری آن را نسخ کرد: «وکسانی از شما که می‌میرند و همسرانی بر جای می‌گذارند[همسران] چهار ماه و ده روز انتظار می‌برند (بقره:۲۳۴)». و

این حکم در شریعت اسلام ثابت و حکم اول نسخ گردید. و ظاهر آیه نسخ نشده و مانند آیه‌ی ناسخ آن بدون هیچ اختلافی تلاوت می‌شود. و این مذهب شیعه و گروهی از اصحاب حدیث و بیشتر خوارج و زیدیه است و معتزله و گروهی از جبریه مخالف بوده و پنداشته‌اند که نسخ در خود آیات مانند احکام آیات، واقع شده است. و گروه اندکی از منتسبان به اعتزال به طور کلی مخالف نسخ در قرآن هستند. و گروهی از آنان نسخ را در شریعت اسلام نپذیرفته‌اند و منکر این هستند که خداوند چیزی از قرآن را به هیچ دلیل و علتی نسخ کرده باشد.

۱۳۳. گفتار در نسخ قرآن با سنت

به نظر من، بعضی از قرآن به وسیله‌ی بعضی دیگر نسخ می شود اما هیچ آیه‌ای از قرآن با سنت نسخ نمی شود و سنت با قرآن همین‌طور با سنت نسخ شده است. خداوند عزّ و جلّ فرموده: هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به (دست) فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا مانندش را می‌آوریم (بقره:۱۰۷). درست نیست که غیر کتاب خدا همانند آن قرار گیرد و سخن هیچ آفریده‌ای بهتر از کلام خداوند نمی‌باشد و این که مخالفان گفته‌اند منظور از «نأت بخیر منها» آن است که در مصلحت بهتر باشد بی‌معنا است زیرا هیچ چیز نمی‌تواند مصلحتش بیشتر از صاحبش باشد، چنین سخنی در شرع گفته نشده و در میان اهل لغت هم ثابت نیست و اگر چنین چیزی صحیح بود، کیفر از پاداش بهتر و شیطان از فرشتگان و پیامبران بهتر خواهد بود، در حالی که چنین سخنی باطل و محال است.

و این که سنت، قرآن را نسخ نمی کند مذهب اکثر امامیه و گروهی از فقها و محدثان است و بیشتر فقها و متکلمان با آن مخالف هستند.

۱۳۴. گفتار در آفرینش بهشت و دوزخ

بهشت و جهنم در این زمان قطعاً مخلوق و آفریده‌ی الهی هستند و دلیل آن عبارت است از روایات و اجماع متشرعان و اخباری که در این زمینه رسیده است و با این نظر، معتزله و خوارج و گروهی از زیدیه مخالف بوده و اکثر آنها پنداشته‌اند که آنچه ذکر کردیم از مخلوق بودن بهشت و دوزخ جایز است نه واجب و در روایاتی که در این باره رسیده توقف کرده‌اند و

بقیه‌ی آنها گفته‌اند آفرینش بهشت و دوزخ محال است و در آفـرینش دوبـاره‌ی آن اخـتلاف کرده‌اند.

ابوهاشم جبائی گفته این محال است زیرا ناگزیر از فنای عالم قبل از نشر آن است و فنـاء بعضی از اجسام موجب فناء سایر آنها است در حالی که اجماع بر این است که خداوند متعال بهشت و دوزخ را از بین نمی‌برد. گروه دیگری از پیشینیان مانند ابوهاشم گفتـه‌انـد آفـرینش آن دو در این زمان عبث و بی‌معنا است و خداوند متعال کار عبث انجـام نـداده و باطـل از او سر نمی‌زند.

۱۳۵. گفتار در سخن گفتن و گواهی اعضا

من می‌گویم، آنچه که در قرآن در بیان این مطلب آمده «امروز بر دهـان‌هـای آنـان مهـر می‌نهیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان بدانچـه فـراهم مـی‌سـاختند گـواهی می‌دهند(یس:۶۵)» به صورت استعاره بوده نه حقیقی و خداوند متعال فرموده است: « سپس آهنگ[آفرینش] آسمان کرد و آن بخاری بود پس به آن و به زمین فرمـود: خـواه یـا نـاخواه بیایید آن دو گفتند فرمان پذیر آمدیم(فصلت:۱۱)» که منظور نطـق حقیقـی نیـست. و ایـن مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از عدلیه است و بسیاری از معتزلـه و سـایر مـشبهه و جبـر گرایان با آن مخالف هستند.

۱۳۶. گفتار در عذاب دیدن میت به خاطر گریه زنده بر او

من معتقدم، این ستم است و با عدالت و حکمت خداوند متعال سـازگاری نـدارد و جـایز نیست و این که روایتی در این زمینه رسیده که پیامبر(ص) از کنار یک یهودی که مرده بود، گذشتند، در حالی که خانواده‌اش بر او می‌گریستند و فرمودند اینان بـر او گریـه مـی‌کننـد و او[به خاطر عقایدش] عذاب می‌شود و نفرمودند که به خاطر گریه ایشان عـذاب مـی‌شـود. و این مذهب همه‌ی عدلیه است و قدر یه و جبریه با آن مخالف‌اند.

۱۳۷. گفتار در سخن گفتن عیسی -علیه السلام- در گهواره

از نظر من، سخن عیسی(ع) در حال کامل بودن عقل و ثابت شدن تکلیف و پس از انجـام دادن واجب از سوی او و اثبات پیامبریش بوده است و ظاهر قـرآن دلیـل اسـت بـر ایـن کـه

خداوند فرموده است: «عیسی گفت من بنده‌ی خدا هستم به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است(مریم: ۳۰)». و این مذهب همه‌ی امامیه و شیعیان دیگر و تعدادی از معتزله و بسیاری از اصحاب حدیث است و خوارج و برخی از زیدیه و فرقه‌هایی از معتزله با آن مخالف هستند.

۱۳۸. صدق و کذب سخن دیوانه و طفل

من می‌گویم، کلام معین، کلامی است که در لفظ به اسم معینی اختصاص دارد زیرا معنای مشخصی را می‌رساند، مانند کسی که می‌گوید رب العالمین یکی است و یا خالق همه مخلوقات دو تا است یا بگوید محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب راستگو است یا موسی بن عمران پیامبر بنی اسرائیل دروغگو است و مشابه این الفاظ. و اما کلام مبهم در اخبار، کلامی است که در الفاظ و معانی مبهم بوده و محکوم به صدق و کذب نیست تا قصد و نیت گوینده آن معلوم شود. و این مذهب گروهی از عدلیه بوده که ابوالقاسم بلخی از آنان است و گروهی از شیعه عدلیه و دسته‌ای از مرجئه با آن موافق و بعضی از معتزله و گروهی از خوارج و اهل حدیث با آن مخالف هستند.

۱۳۹. گفتار در ماهیت کلام

به اعتقاد من، سخن عبارت است از قطعه قطعه کردن صداها و نظم دادن به آن، به گونه‌ای که معانی معقولی را برساند و در نظر من صداها نوعی از اعراض هستند و ثابت نمی‌مانند زیرا بقاء بر همه‌ی اعراض محال است و اگر کلامی باقی بماند تقدم و تاخر حروف کلمات جایز نخواهد بود و به طور کلی به تباهی سخن واز بین رفتن تفاهم منجر خواهد شد. و این مذهب گروهی از معتزله است و بعضی از آنان و سایر مشبهه مخالف آن هستند.

۱۴۰. گفتار در توبه از متولد* قبل و بعداز وجود یافتن

معتقدم، توبه قبل از انجام عمل صحیح نیست چه مستقیم باشد یا غیر مستقیم، یا کسی که می‌خواهد کاری را انجام داده که منجر به گناه می‌شود ولی قبل از انجام گناه پشیمان

* پدید آمدن فعل از فعل دیگر

شده باشد، مجازات از سبب و مسبب ساقط می شود و اگر در حقیقت از گناه پشیمان نشده باشد، کیفر ساقط نمی‌گردد زیرا او اصرار بر آن عمل داشته و نسبت به پشیمانی از گناه سهل انگاری کرده لکن پشیمانی و توبه نسبت به عملی که انجام نگرفته لازم نیست مگر وقتی که انجام داده و مانعی جلوی انجام آن را نگرفت، توبه و پشیمانی از آن کار در صورت توانایی فاعل آن، واجب می‌شود. و این مذهب اکثر اصحاب تولد است و تنی چند از آنان مخالف بوده و گمان کرده‌اند که توبه از سبب همان توبه مسبب است.

و بعضی از آنان گفته‌اند انجام دهنده‌ی سبب مانند انجام دهنده مسبب است و بدین جهت بر فاعل مسبب توبه از آن کار واجب می‌شود. هر دو گفتار باطل است زیرا توبه از کاری، توبه از کار دیگر نیست و ثابت شده که سبب غیر از مسبب است، زیرا سبب گاهی وجود پیدا می‌کند در حالی که مسبب به دلیل مانعی که جلوی آن را می‌گیرد وجود پیدا نمی‌کند.

۱۴۱. گفتار اضافی در کلام لطیف: [سخن] در اجسام که ذات یا اعراض آنها یا هر دو با هم درک می‌شود

به نظر من که ادراک در ذات اجسام و خود رنگ‌ها و هستی‌ها واقع می‌شود و این به سبب عملی است که نفس از راه حواس نسبت به آنچه در جهات گسترده است ایجاد می‌کند ولی اعراض نمی‌توانند در جهات گسترش یابند.

همان طور که گاهی چیزی - آن گونه که توصیف کردیم- درک می‌شود همچنان که در فهم اشیایی که با دیدن و جا به جا شدن آنها، درک می‌گردد میان کسی که پنداشته ادراک تنها برای رنگ‌ها و اشیاء است نه جواهر و جسم‌ها و کسی که بر عکس ادراک را مخصوص جسم‌ها دانسته تفاوتی وجود ندارد بلکه سخن این گروه[گروه دوم] به حقیقت نزدیکتر است زیرا بسیاری از عقلا در وجود اعراض شک داشته ولی در وجود هیچ یک از جسم‌ها شکی نکرده‌اند هر چند برخی از آنان ادعا دارند که اجسام از اعراض به وجود آمده‌اند.

و این مذهب جمهور اهل نظر بوده و تعدادی از آنان با این سخن مخالف هستند.

۱۴۲. گفتار در اجسام، آیا صحیح است کل آن با حرکت جزئی از آن به حرکت درآیند

به اعتقاد من این صحیح نیست همان طور که سیاه شدن همه‌ی آنها با سیاه شدن قسمتی از آنها روا نیست و اجتماع و افتراق پیدا نمی‌کند، زیرا متحرک آن است که دو مکان را قطع کند و محال است قسمتی که ایستاده، عبور کننده باشد.

و این مذهب گروه زیادی از اهل نظر بوده که بسیاری از آنان نیز مخالف هستند و آن مذهب ابوالقاسم بلخی و پیشینان دیگر است.

۱۴۳. گفتار در اجسام سنگین، آیا ممکن است در هوای رقیق بدون ارتباط و تکیه بر چیزی قرار گیرد

معتقدم این موضوع غیر ممکن و نادرست است و ثابت هم نشده است و قایل شدن به آن منجر به احتمال
اضداد می شود.

و این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از معتزله و بسیاری از دانشمندان علوم عقلی(فیلسوفان) است و معتزله اهل بصره با آن مخالف بوده و نقل کرده‌اند که از معتزله تنها جبائی و پسرش و پیروان آنها مخالف هستند.

۱۴۴. گفتار در جزء واحد که آیا درست است در یک زمان دو حرکت در آن ایجاد شود

به نظر من که این [مطلب] غیر ممکن بوده و از گذشته صحیح نبوده است زیرا یک حرکت سبب بیرون آمدن جسم از جایگاه خود به جایگاه پس از خود است و اگر دو حرکت در آن یافت شود از دو وجه خارج نیست: یا باید در یک زمان در دو مکان باشد که محال است. یا یکی از دو حرکت به جایگاهی رود که در حرکت دیگری تأثیر نداشته باشد و این نیز باطل و غیر ممکن است و سخن کسی که بگوید تأثیر آن حرکت سرعتی است که مکان آن را قطع می کند بی معنا است زیرا سرعت در عبور کردن پیاپی مکان‌ها است نه یک

سرعت و یک عبور از مکان واحد و این مذهب ابوالقاسم و جمع زیـادی از اهـل نظـر بـوده و تعدادی از معتزله و گروهی از اهل جهل با آن مخالف هستند.

۱۴۵. گفتار در جسم،آیا صحیح است بـدون آن کـه چیـزی آن را برانـد حرکت کند

به اعتقاد من اگر این [گفتار] صحیح باشد یعنی حرکت بدون علت و خود به خـود باشـد چنان که مخالف می‌پندارد، باید ایستادن کوه ابوقبیس در هوا درست باشـد زیـرا کـه سـاکن بوده و تکیه گاه ندارد و وابسته به چیزی هم نیست و اگر این سخن صحیح باشد باید سـنگ سخت و سنگین بر شیشه نازک قرار گیرد و با ثابت بودن آن دو، شیـشه نـشکند و آتـش در اجزاء پنبه خلل وارد نکند و پنبه را نسوزاند و همه‌ی این‌ها خود را به نـادانی زدن اسـت کـه منجر به محالی که باطل است می‌شود.

و با این گفتار ابوالقاسم و گروهی از فلاسـفه(اوائـل) و بـسیاری از معتزلـه موافـق بـوده و ابوعلی جبائی و ابوهاشم و پسرش و پیروانشان مخالف این گفتار هستند.

۱٤٦. گفتار در حرکت‌ها، آیا بعضی از آنها سبک تر از برخی دیگر است

می‌گویم که این سخن محال است همان طور که در محال بودن وجود دو حرکت در یک جزء(ذره) در یک حالت گذشت، ولی اعتقاد به این که یـک متحـرک کنـدتر یـا سـریع‌تـر از متحرک دیگر باشد درست است و این در اجسام محال نیست.

و این نیز مذهب ابوالقاسم و اکثر اهل نظر بوده و تعدادی از دهریه[۸۴] و غیر آنـان مخـالف این گفتارند.

۱٤۷. گفتار در این که انسان آنچه را که در فکر او خطور نمـی‌کنـد، رهـا کند

معتقدم که این (مطلب) روا است همان طور که انجام دادن آنچه به ذهـن نمـی‌رسـد روا است و اگر ترک کاری پس از خطور به ذهن درست نباشد انجام دادن آن هم پـس از خطـور به ذهن درست نمی‌باشد و انجام کار از جهت فعل بودنش وابسته به علـم و خطـور بـه ذهـن

نیست واین مذهب جمهور اهل عدل بوده و پاره‌ای از آنان و جماعتی از جبریه مخالف آن هستند.

۱۴۸. این که انسانی که در طبقه اول است نمی‌تواند در طبقه دهم باشد

به نظر من این محال است زیرا در طبقه‌ی دهم قرار گرفتن در حالی که در طبقه‌ی اول است غیر ممکن است و اگر درست باشد که کاری که انجامش در آن لحظه صحیح نیست را رها کند باید کاری که توانایی بر ضد آن را در آن لحظه ندارد درست باشد و این به اجماع همه اهل عدل، باطل است و میان جمهور کسانی که نام بردیم خلافی در آنچه ذکر کردیم نیست هر چند اندکی از آنان با این توصیفات مخالف هستند.

۱۴۹. گفتار در حلول دانش و رنج، به مردگان

به اعتقاد من(چنین مطلبی) محال بوده و جایز نیست و محال دانستن آن نزدیک به بدیهیات عقلی است و اگر برای میت آگاه شدن و احساس درد ممکن بود باید توانایی داشته باشد از خود دفاع کند و با اختیار خویش لذت ببرد و اگر چنین سخنی صحیح بود میان مرده و زنده تفاوتی وجود نداشت و وجود متحرک ساکن و سفید و سیاه و زنده مرده محال نبود و همه‌ی این‌ها غیرممکن و بطلانش آشکار است.

و بر این مذهب اهل نظر اجماع کرده‌اند با اختلاف مذاهبی که وجود داشته تعداد اندکی با آن مخالفت کرده و نادر بودن آنها مربوط به سفسطه و تجاهل است.

۱۵۰. گفتار در آگاه شدن به رنگ‌ها، آیا در دل انسان نابینا ایجاد می شود یا خیر

از دیدگاه من این محال بوده و صحیح نیست همان گونه که محال است که شخص عاقل نسبت به جسم خود آگاه نباشد در حالی که موجود است و اشعه‌های دید او به آن وصل می‌شود بدون این که مانعی بین آنها باشد(خود را می‌بیند) و همان طور که نمی‌توان استنباطات قلبی کسی را که امکان فهم آن نیست دریافت زیرا دلایلی برای فهم آن وجود ندارد. هم چنین آگاهی به رنگ‌ها برای کسی که فاقد حواس است محال است زیرا نمی‌تواند میان عاقل و شناخت رنگ‌ها از سوی حواس رابطه برقرار کند.

و این مذهب ابوالقاسم و بسیاری از اهل توحید است و جمعی از معتزله و سایر اهل تشبیه با آن مخالف هستند.

۱۵۱. گفتار درباره‌ی کسی که به ماوراءاین جهان نگاه می‌کند یا دستش را به سوی آن می‌کشاند

معتقدم امکان ندارد که دست یا غیر آن به وراء این عالم بیرون برود زیرا آنچه خارج می‌شود تنها به وسیله ی حرکت است و حرکت دهنده باید قادر به چنین کاری باشد و شیء متحرک تنها در مکان می تواند حرکت کند و وراء این جهان وجود ندارد تا دسترسی به آن ممکن باشد.

و هر گاه حرکت چیزی به خارج این عالم ممکن نباشد، دیدن ماوراء این عالم هم صحیح نبوده زیرا رؤیت تنها بر چیزی که وجود داشته و دیدن آن و محل آن با چشم ممکن باشد صحیح است اما وراء این عالم نه موجود است و نه معلوم.

و این مذهب ابوالقاسم و سایر اهل نظر در یکی از دو قسم یعنی رؤیت است و مذهب جمهور موحدان در زمینه حرکت بوده و تعداد اندکی از آنان با این نظر مخالف هستند.

۱۵۲. گفتار در جن یا فرشته بودن شیطان

می گویم شیطان تنها از جنس جن است نه از فرشتگان و خداوند متعال فرموده است: «پس همه جز ابلیس – سجده کردند که از(گروه) جن بود و از فرمان پروردگارش سرپیچید(کهف:۴۹)» و روایات متواتر از پیشوایان هدایت(ع)از آل محمد(ص) در این باره آمده است. و این مذهب همه ی امامیه و بسیاری از معتزله و اصحاب حدیث است.

کتاب اوائل المقالات پایان یافت سپاس پروردگار جهانیان را و بر محمد و خاندان پاکش درود باد.

این مبحث مطالب اضافی را سید رضی ذوالحسبین ابوالحسن محمد بن الشریف الاجلّ الطاهر الاوحد ابی احمد موسوی(قدس الله روحه) تدوین کرده و از شیخ مفید ابا عبدالله محمد بن نعمان- تغمده الله رحمته درخواست کرده تا به اوائل المقالات اضافه کند.

بسم الله الرحمن الرحیم

۱۵۳. گفتار درباره‌ی عصمت

به اعتقاد من عصمت در لغت نیرویی است که انسان را از کار ناپسند نگه می‌دارد و از جنس فعل نیست مانند سخن عربی که می‌گویند فلانی به کوه چنگ زد تا در پناه آن قرار گیرد، و از این جهت به پناهگاه کوه‌ها «عصم» گویند که مردم به آن پناه می‌برند. و عصمت از ناحیه‌ی خداوند همان توفیقی است که انسان را از ناپسندی‌ها حفظ می‌کند، مانند این که به انسان غریق ریسمانی بدهیم تا بدان آویزان شده و از غرق شدن نجات یابد. در نتیجه هنگامی که او را نگاه داشته و پناه دهد به آن چیز عصمت گویند چون به آن چنگ زده و از غرق شدن سالم مانده است و اگر او را پناه نداده بود عصمت نامیده نمی‌شد و هم چنین راه لطف که اگر انسان اطاعت کند توفیق و عصمت نامیده می‌شود و اگر اطاعت نکند توفیق و عصمت نامیده نمی‌شود. خداوند این معنا را در کتاب خود ذکر کرده و فرموده است: «همگی به ریسمان خدا چنگ زنید»(آل عمران: ۱۰۴) و ریسمان خداوند همان دین اوست. آیا چنین نیست که با فرمانبری از دستور او از افتادن در کیفر الهی سالم می‌مانند. پس تمسک به فرمان او اعتصام است و لطف خداوند بر ایشان در انجام اطاعت، عصمت است و همه‌ی مؤمنان از ملائکه و پیامبران و ائمه، معصوم هستند زیرا به اطاعت خداوند متعال تمسک جسته‌اند. و این تمام گفتار من در عصمت است که گمان نمی‌کنم هیچ کس با حقیقت آن مخالفت کند و اختلاف در حکم آن است که چگونه واجب شده و به چه نحوی اتفاق

می‌افتد. این مطالب در باب عصمت انبیاء و عصمت پیامبرمان-علیه و علیهم الصلوه و السلام- در آغاز کتاب گذشت و سزاوار است این باب به قسمت کلام جلیل اضافه شود. ان شاء الله تعالی.

۱۵۴. گفتار در این که پیامبر- صلی الله علیه و آله- آن گاه که خداوند او را به پیامبری برگزید کامل شد و نوشتن را نیکو دانست[۸۵]

خداوند متعال وقتی پیامبر را برگزید جامع تمامی ویژگی‌های کمال قرار داده و بالاترین منصب‌ها را به او ارزانی داشت و منزلتی که موجب کمال و فضل او گردد از او دریغ نداشت و نویسندگی فضیلتی است که هر کس دارای آن باشد کمال دارد و هر که از آن محروم باشد نقص است. زیرا خداوند متعال پیامبر را بین مردم در مسائل اختلافی حاکم قرار داد قطعاً حکم این موارد را هم به او آموخت بدان جهت که بیشتر امور مردم به نوشتن وابسته است مانند اثبات و ادای حقوق مردم و اقامه ی شهود، حفظ دین‌ها و نسب‌ها و این فضیلتی است که فرد شایسته آن را دریافت می‌کند نه شخص ناشایست و هر گاه صحیح باشد که خداوند -جلّ اسمه- پیامبرش را به گونه‌ای که در حکم و فضیلت وصف کردیم کامل ترین فرد قرار دهد، قطعاً نویسندگی را هم باید نیکو بداند.

دلیل دیگر این که اگر پیامبر نوشتن را به نیکویی نداند و در نوشتن پیمان‌ها و سایر موارد نیاز به برخی رعیتش خواهد داشت اگر جایز باشد که خداوند در برخی از حکم‌هایی که بر او تکلیف کرده به بعضی از رعیتش نیازمند بگرداند جایز خواهد بود که در همه‌ی احکام به دیگری نیاز داشته باشد و این با صفات پیامبر و حکمت بعثت او منافات دارد در نتیجه ثابت می‌شود که او به خوبی نوشتن را می‌دانست. شاهد دیگر، سخن خداوند سبحان است که می‌فرماید: او همان کسی است که میان مردم امی پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات خدا را بر آنان تلاوت کند و آنان را به وسیله ی کارهای شایسته و اخلاق نیکو رشد دهد و کتاب و معارف آن را به ایشان بیاموزد و آنان قطعاً پیش از این در گمراهی آشکار بودند(جمعه،۲).

و امکان ندارد که پیامبر کتاب را به آنها تعلیم دهد در حالی که خود آن را نداند هم چنان که محال است که حکمت را آموزش دهد و خود نسبت به آن شناخت نداشته باشد و در سخن کسی که می‌گوید کتاب فقط قرآن است معنایی وجود ندارد زیرا لفظ (الکتاب) عام

است و لفظ عام و عموم جز با دلیل(قرینه) به خاص تعلق نمی‌گیرد به ویژه بر اساس گفتار معتزله و بیشتر اصحاب حدیث.

و دلیل دیگر سخن خداوند متعال است که می فرماید: «تو پیش از نزول قرآن کتابی نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی تا آنان که مدعی نادرستی قرآن بودند در صحت آن تردید کنند»(عنکبوت/۴۸).

این آیه نیکو خواندن و نوشتن را تنها پیش از نبوت نفی می‌کند بنابراین واجب است که آن را بعد از نبوت به او احسان کند. زیرا اگر چنین نباشد اختصاص نفی معنای کتابت به قبل از بعثت، معقول نخواهد بود و اگر موقعیت پیامبر(ص) در عدم آشنایی با کتابت پس از نبوت همانند پیش از آن باشد واجب خواهد بود که خداوند در آیه لفظی را ذکر کند که این مفهوم را رسانده و متضمن خلاف آن نباشد و می‌فرمود: تو پیش از این، آن هنگام و در هیچ حالی خواندن و نوشتن را نمی‌دانستی یا بگوید: در هیچ حالی(نه قبل و نه بعد از نبوت) با کتابت آشنا نبوده و نخواهی بود و هم چنان که شعر گفتن پیامبر را با لفظ عام نفی کرده به طوری که شامل تمام زمان‌ها می‌شود خداوند می فرماید «ما به پیامبر شعر گفتن نیاموختیم و شایسته او هم نیست»(یس/۶۹) در نتیجه با سخنان فوق ثابت شد که بعد از این که خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه و آله را نبی قرار داد کتابت را هم به او بیاموزد- و این مذهب گروهی از امامیه است و بقیه با آن مخالف هستند و سایر مذاهب و فرق منکر آن هستند.

۱۵۵. آنچه به کلام لطیف اضافه شده است: گفتار در احساس حواس

به اعتقاد من هر حسی به خاطر تماس اندام حسی با محسوس و پیوستن به آن یا به چیزی که پیوسته به آن است یا به چیزی که جدا شده از آن است یا پیوستن به چیزی که از آن جداست، به وجود می آید.

مانند بینایی که شعاع چشم ناگزیر به آن چه دیدنی است یا به آن چه از آن جدا می‌شود یا به آن چه از ان جدا شده متصل می‌شود و اگر حس بدون این اتصال‌ها صورت بگیرد- حایل و مانع و تاریکی ضرری به بینایی وارد نمی‌کند و وجود و عدم این چیزها در رسیدن به علم یکسان است.

اگر کسی بگوید، آیا شعاع بینایی به مشتری و زحل با وجود فاصله دوری که دارند متصل می‌شوند، می‌گوییم خیر ولیکن به شعاع جدا شده از آنها متصل می شوند و به خاطر هم

جنس بودن و هم شکل بودن آن دو شعاع یک شی می‌شوند. و اما صدا، هنگامی که در هوای نزدیک به اجسام برخورد می کند ایجاد می‌گردد سپس هوای بعد از آن را طی کرده و پیش می‌رود تا به پرده صماخ برسد.

و از چیزهایی که دلالت به آن دارد هنگامی که گازر لباس را برای شستن روی سنگ می‌گذارد، تماس لباس با سنگ ابتدا دیده می‌شود بعد صدای سنگ که چوب بر آن کوبیده می‌شود دیده می‌شود و این دلیل بر گفته ماست که صدا در طبقات یکی پس از دیگری تولید می‌شود تا این که به هوای نزدیک پرده‌ی گوش برسد و اما درباره‌ی بو از جسم بودار اجزای لطیفی جدا شده و در هوا پراکنده می‌گردد قسمتی از آنها وارد بینی می‌شود که سبب فهمیدن بو می‌گردد.

و اما در مورد چشیدن در نتیجه حل شدن قسمتی از جسم چشیدنی و آمیخته شدن با رطوبت زبان و کام حاصل می‌گردد لذا آنچه حل شود مانند یاقوت و شیشه و امثال آن طعمی ندارد.

همه‌ی چشیدن و بوییدن بدون شک از طریق تماس حاصل می‌شود و لمس کردن در حقیقت همان درک کردن و حس کردن است و همه‌ی این‌ها اعتقاد ابوالقاسم بلخی است و جمهور عدلیه این را قبول داشته و ابوهاشم جبایی با بعضی از موارد آن مخالف هستند.

۱۵۶. گفتار در اجتهاد و قیاس

به نظر من اجتهاد و قیاس در حوادث برای مجتهد و قیاس کننده جایز نمی‌باشد زیرا برای هر حادثه‌ای نصی از صادقین – علیهم السلام- وجود دارد که بر اساس آن حکم کنند و به غیر سرایت ندهد و در این مورد اخبار روشن و صحیح از ایشان – صلوات الله علیهم- رسیده و این مذهب امامیه تنهاست و جمهور متکلمان و فقهای شهرها با آن مخالف هستند.

و این پایان گفتاری است که سید شریف رضی – رضی الله عنه و ارضاه - گفته است و صلی الله علی محمد النبی الامی و علی آله کثیراً طیباً.

پی‌نوشت‌ها:

۱. شریف نقیب: شیخ مفید مشخص نکرده است که منظور او از شریف نقیب کیست، در این مورد سه احتمال وجود دارد: ابواحمد حسین بن موسی موسوی(۱۰۰۵/۳۹۶) پدر سید رضی و مرتضی که نقیب علویان در سال‌های طولانی بود؛ سید رضی محمد بن الحسین(۴۰۶-۹۷۰-۱۰۱۵/۳۵۹) که از سال ۳۸۱ منصب نیابت پدر داشته و با مرگ پدر(۳۹۶) نقیب رسمی علویان گردید؛ شخصیت سوم سید مرتضی(۴۳۶-۹۶۷-۱۰۴۸/۳۵۵) است که پس از سید رضی از سال ۴۰۶ تا هنگام مرگ نقیب علویان بود.

علامه زنجانی دلایلی ارائه کرده که احتمالاً منظور شیخ مفید از شریف نقیب سید رضی بوده است یکی این که در آخر کتاب اوائل المقالات مطالب ضمیمه‌ای آمده با عنوان سؤال هایی که شریف رضی از شیخ مفید پرسید، امکان دارد اصل کتاب هم برای سید رضی باشد. دیگر این که شیخ مفید پس از کتاب اوائل المقالات کتاب الاعلام فیما اتفقت علیه الامامیه و خالفهم العامه من الاحکام را نوشت و در آن تصریح کرد که برای سید شریف نوشته تا بر کتاب اوائل المقالات اضافه کند و در برخی از نسخ قدیمی آن کتاب نام «الشریف الرضی» صریحاً آمده است(*اوائل المقالات*، ۲۴۳، مقدمه علامه زنجانی). (ع)

۲. اکثر مورخان ظهور معتزله را از زمان واصل بن عطا(۱۳۱-۶۹۹-۷۴۹/۸۰) ذکر کرده‌اند (بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۹۷/۱). معتزله یک نهضت علمی و عقلی بزرگ در اسلام بود که استفاده از منطق استدلال را در فهم و درک اصول دین ضروری می‌شمردند. رواج فلسفه‌ی یونان در عصر عباسیان، به باروری نیروی عقل معتزله کمک کرد و به گونه‌ای که مشهور است آنان نظام خرد گرای عالم اسلام را بنیان نهادند. علم کلام در اسلام همزمان با مناظره معتزله با دشمنان خود یعنی زنادقه، ثنویه، محدثین و فقها رونق یافت. ابتدا حکومت عباسی به علت هجوم آراء و نظریات بیگانه و رواج زندقه و الحاد برای حفظ موقعیت سیاسی خود به حمایت از معتزله پرداخت و از آنان به عنوان حربه‌ای قوی برای تضعیف مخالفین اسلام بهره برد(فاضل، *«فرقه‌های کلامی»*، ش۱۸، ۱-۱۸۰). همین طور مأمون(خلافت ۲۱۸-۸۱۴-۸۳۳/۱۹۸) حمایت از معتزله را پشتوانه ای در مقابل اکثریت عرب که از کشتن برادرش امین ناراضی بودند قرار داد(پطروشفسکی، اسلام در ایران، ۲۲۳؛ ولوی،

تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، ۳۴۰/۲). دو جانشین بعدی مأمون، معتصم و واثق نیز از معتزله پشتیبانی کردند ولی از زمان متوکل(خلافت۲۴۷-۸۶۱/۲۳۲-۸۴۷) مبارزه با معتزله آغاز شد. خلفای بعدی هم از معتزله حمایت نکردند تا آنجا که آغاز قرن چهارم دورالنهایه معتزله لقب گرفت(صبحی، *فی علم الکلام*، ص۲۸۹). البته عدم حمایت حکومت عباسی به انقراض آنها نینجامید و مدتی طول کشید تا معتزله قدرت خود را از دست دهند. در این دوران چند تن از بزرگان معتزله چون ابوعلی جبایی(د.۹۱۵/۳۰۳) و پسرش ابوهاشم جبایی(د.۹۳۳/۳۲۱) و ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی بلخی(۹۲۱/۳۰۹) و ابوبکر احمد بن علی بن اخشید(۹۳۱/۳۲۰) از نمایندگان فکری این مکتب در بصره و بغداد وجود داشتند که به نشر عقاید خود می پرداختند و در جلسات بحث و مناظره که درباریان تشکیل می‌دادند شرکت می‌کردند(ابن ندیم، فهرست، ۶۵۰). اینان میراث فکری معتزله را به وجود آوردند. در کتاب اوائل المقالات به فرقه‌های گوناگون پرداخته از جمله توجه بسیاری به این دسته‌ی اخیر معتزله دارد و آراء آنان را مورد توجه قرار می دهد. از معتزلیانی که در زمان شیخ مفید فعال بودند، ابوالحسین بصری محمد بن علی(۱۰۴۴/۴۳۶) و عبدالجبار (۱۰۲۵/۴۱۵) هستند که از بازماندگان تفکر معتزله محسوب می شوند. (ع)

۳. منظور از عدلی مذهبان، کسانی هستند که معتقد به عدالت خداوند بوده و او را از انجام ظلم و زشتی منزه می‌دانند و در این اعتقاد، معتزله با شیعه مشترک هستند به همین جهت به این دو فرقه(معتزله و شیعه) عدلیه گفته می‌شود. البته میان آنها در مسائل فرعی و گاه اصلی اختلافاتی هم وجود دارد. (ع)

۴. کلام لطیف: برخی از مطالب مهم کلامی که فرع بر اصول توحید و عدل بوده و مطالب دقیق و لطیفی است که نزدمتکلمان به «اللطیف من الکلام« شهرت دارد. اصطلاح کلام لطیف در زمان شیخ مفید رواج داشته است چنان که ابوالحسن اشعری(د.۳۲۳ق) در کتاب مقالات الاسلامیین(۶۲) عنوان حکایت مذاهب لهشام فی اشیاء من لطیف الکلام را ذکر کرده و به مأمور و منهی بودن فرشتگان و جن و سحر و زلزله و باران پرداخته است(*اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، ص صد و سه). (ع)

۵. بنو نوبخت: خاندان ایرانی که در سده های ۲ تا ۵ق/۸ تا ۱۱م شهرت داشتند جد آنها نوبخت منجم در زمان منصور عباسی(حک ۱۵۸-۷۷۴/۱۳۶-۷۵۳)می‌زیست. اعضای این خاندان به تدریج به تشیع گرویدند و افرادی از آنها در زمینه‌ی علم کلام فعال بودند که سه تن از آنان مشهورترند. یکی از آنان ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی(د.۹۲۳/۳۱۱) بود او را شیخ المتکلمین و پیشوای نوبختی‌ها خوانده‌اند (طوسی،*فهرست*، ۱۲). بیشترین عنوان کتاب‌های او مربوط به بحث امامت است از جمله کتاب‌های *الاستیفاء فی الامامه، التنبیه فی الامامه،الانوار فی تاریخ الائمه علیهم السلام و الجمل فی الامامه*(نجاشی، *رجال*، ۲۳). این آثار او به دست نیامده است قسمتی از کتاب التنبیه فی الامامه را شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه آورده است. این کتاب را شیخ مفید به نجاشی درس داده است(نجاشی، *رجال*، ۲۵). ابوسهل نوبختی با ابوعلی جبایی معتزلی مناظره داشته است و گفته

شده در زمینه‌هایی گرایش به معتزله داشت. شخص دیگر از خاندان نوبختی محمدبن حسن بن موسی نوبختی (د.بین سال‌های ۳۱۶-۹۱۸/۳۱۰-۹۱۲) بوده است. وی با ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی دو رهبر معتزله مناظره داشته و ردیه‌ای بر معتقدان به منزله بین المنزلین در وعید نوشته است کتاب‌هایی نیز در رد امامت دارد. شخصیت بعدی از خاندان نوبختی علاقه‌مند به علم کلام، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت است که کتاب یاقوت را نوشته و علامه حلی کتاب انوار الملوک فی شرح الیاقوت را در شرح آن نوشته است. به نظر عباس اقبال کتاب یاقوت در نیمه‌ی اول قرن چهارم نوشته شده است در حالی که مادلونگ معتقد است که اندیشه‌های موجود در این کتاب مطابق با افکاری نیست که مفید به نوبختیان نسبت می‌دهد و به همین جهت نتیجه گرفته که این کتاب باید در نیمه‌ی قرن پنجم هجری یا دیرتر نوشته شده باشد. مکدرموت ضمن نقل مطالب مذکور احتمال داده است که شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات خود که به عقاید خاندان نوبخت اشاره کرده دو کتاب ابوسهل نوبختی و کتاب ابومحمد حسن نوبختی را در نظر داشته است و کتاب یاقوت مورد نظر او نبوده است(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ۳۲). به نظر می‌رسد که نوبختیان از جمله ابوسهل بیش از شیخ مفید به آراء معتزلی نزدیک بوده‌اند. (ع)

۶. زیدیه جارودیه پیروان ابونجم زیاد بن منذر معروف به ابوجارود هستند که ابتدا از اصحاب امام باقر و امام صادق(علیهما السلام) بود سپس از آنها جدا شد و به زید گروید(نجاشی، *رجال*، ص۱۷). ظاهراً او بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۰هجری/۷۶۷ تا ۷۷۶میلادی از دنیا رفته است(ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، ۳۳۴/۳). در منابع، عقایدی به ابوالجارود نسبت داده‌اند از جمله این که وی معتقد بود پیامبر(ص) به جانشینی امام علی(ع) با اوصاف روشنی که جز با او تطبیق نمی‌کند تصریح کرده است همین طور پس از علی(ع) به امامت امام حسن و امام حسین(ع) معتقدند. پس از آن دو نص قطع گردیده اما امامت از فرزندان حضرت فاطمه(س) خارج شده و بر اساس شورا است. شیخ مفید در کتاب مسائل جارودیه(۲۸) و در اوائل المقالات(۴۱) به عقاید زیدیه جارودیه اشاره دارد و از اشتراک آنان با امامیه در مورد نص بر امامت سه امام نخست یاد کرده به این جهت آنها را هم چون امامیه، شیعه دانسته است(*اوائل المقالات*، ۳). به نظر می رسد ابن جارود در بین فرقه‌های زیدی معتقد بود که هر کس بر علی(ع) پیشی گرفته گمراه و فاسق است(همان، ۶). اختلافاتی بین جارودیه و امامیه وجود دارد از جمله این که به امامت از نسل امام حسن(ع) و امام حسین(ع) هر دو معتقدند و شرط امامت را خروج می‌دانند. مفید در کتاب المسائل الجارودیه سعی کرده این اختلافات را مطرح و از دیدگاه امامیه به آنها پاسخ گوید(ر.ک ۲۹ به بعد).دو کتاب اصول تفسیر از امام باقر(ع) منسوب به ابوجارود است(طوسی، *فهرست*، ۱۳۱) با این وجود روایت شده که امام باقر(ع) او را سرحوب نامیدند(شهرستانی، *الملل و النحل*، ج۱، ص۱۵۹؛ مفید، *المسائل الجارودیه*، ۱۶ مقدمه) که به معنی شیطان دریایی است و امام صادق(ع) او را لعن کرده وکوردل خواندند(ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۲۷) در زمان ما زیدیه جارودیه در یمن هستند و فعالیت می‌کنند.(ع)

۷. بکریه پیروان بکربن زیاد باهلی هستند. وی با نظام یکی از رهبران معتزله در مورد این که انسان روح است بدون جسد که در آن روح باشد موافق بود و اعتقاد داشت که خداوند متعال در روز قیامت دیده می‌شود و در پیکری که برای خود می‌آفریند با بندگانش سخن می‌گوید. نظر او در مورد گناه کبیره‌ای که ازاهل قبله سر می‌زند این است که مرتکب گناه منافق و پرستنده شیطان است اگر چه اهل نماز باشد(بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۲۰۱-۲۰۰؛ اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱، ۲۸۷). وی حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر را به علت گناهشان کافر و مشرک می‌پنداشت که آمرزیده شده‌اند زیرا در روایت است که اهل بدر بخشیده شده‌اند(مشکور، *فرهنگ فرق اسلامی*، ۱۰۶). (ع)

۸. حشویه در اسلام لقب تحقیر آمیزی است که بعضی از علمای کلام اسلام مانند معتزله به اصحاب حدیث داده‌اند زیرا اصحاب حدیث غالباً به تجسم و تشبیه خداوند قائل بودند. حشویه هم به ظواهرآیات کلام الهی تمسک شده و به تجسم و غیره قائل هستند. شیخ مفید گاهی حشویه را به تنهایی آورده از جمله در صفحات(۳۷ و ۴۲ و ۱۰۰ و ۱۰۳) و حشویه منتسب به حدیث(۴۰) و زمانی حشویه را در کنار عوام(۸۷) ذکر کرده است. منظور او از حشویه امامیه که در صفحه‌ی ۷۴ آورده کسانی است که گمان می‌کنند محتضر پیامبر و ولی او را با چشم می‌بیند همان طور که اشیاء مرئی را مشاهده می‌کند. مفید رساله‌ای بر ضد علی بن کلاب در صفات دارد که از رؤسای حشویه بود(آقابزرگ، *الذریعه*، ۱۷۸/۱۰). (ع)

۹. المنزله بین المنزلتین: یکی از عقاید پنج گانه ی معتزله است که اساس تفکر آنها را تشکیل می دهد. معتزله در مورد مرتکب گناه کبیره اعتقاد داشتند که او فاسق است و فاسق نه مؤمن است و نه کافر بلکه منزلی بین دو منزل کفر و ایمان است(ر.ک حلی، *کشف المراد*، ۸-۵۷۷). (الف)

۱۰. واصل بن عطا(۱۳۱-۷/۸۰-۶۹۹) ابوحذیفه واصل بن عطا معروف به غزال در مدینه متولد شد و در بصره رشد کرد. از کتاب های او المنزله بین المنزلین، کتاب توحید و الفتیا است(ابن ندیم، *فهرست*، ۲۹۳). مشهور است او در زمان شورش خوارج ازارقه به جلسات درس حسن بصری می‌رفت در آن هنگام واصل گفت مرتکب گناه کبیره مؤمن و یا کافر نیست بلکه در میان آن دو یعنی منزله بین المنزلتین جای دارند و در حالی که حسن بصری معتقد بود مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شود اگر به خدا و کتاب‌های آسمانی ایمان داشته باشد فاسق است. چون حسن بصری از واصل بدعت دید او و هم فکرش و عمرو بن عبید را طرد کرد از آن زمان به آنها معتزله گفتند(بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۹۸). واصل، طلحه و زبیر و عایشه و پیروانشان را که در جنگ جمل با حضرت علی(ع) جنگیدند کافر ندانست و گفت ناچار باید یکی از آن دو دسته فاسق بوده باشد و نمی‌توان به درستی این را تشخیص داد شاید علی(ع) و حسن و حسین و ابن عباس و دیگران فاسق بودند و شاید عایشه و طلحه و زبیر و دیگر پیروان آنان در جنگ جمل فاسق باشند. او گواهی علی(ع) و یا طلحه و زبیر را به تنهایی قبول نداشت ولی اگر دو تن از هر کدام از آن دو گروه شهادت می‌دادند آن را می‌پذیرفت(مشکور، *فرهنگ فرق*، ۴۵۴). (ع)

۱۱. عمرو بن عبید(۱۴۴-۸۰/۷۶۱-۶۹۹). ابوعثمان عمرو بن عبید بن باب معروف به ابن باب از بزرگان معتزله و شوهر خواهر واصل بن عطا و از موالی بنی تمیم و از اسرای کابل. کتاب‌های او التفسیر عن الحسن[بصری]، العدل و التوحید و الرد علی القدریه(ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۰۳) است. وی با امام محمد باقر(ع) ملاقات داشته و از ایشان سؤالاتی پرسیده است(کلینی، *اصول کافی*، ۱، ۱۱۰ و ۲، ۲۸۵ و ۵، ۲۳) و در روزگار جوانی هشام بن حکم با او در مسجد بصره در زمینه امامت مناظره داشته است(همان، ۱، ۱۶۹). عمرو بن عبید هم چون واصل بن عطا معتقد به منزله المنزلین بود و در مورد شهادت دو گروه شرکت‌کننده در جنگ جمل اعتقاد داشت که فاسق بوده و شهادت آنها باطل است(مشکور، *فرهنگ فرق اسلامی*، ۳۳۸). (ع)

۱۲. حسن بصری(۱۱۰-۲۱/۷۲۸-۶۴۲) حسن بن یسار بصری، پیشوای اهل بصره و کاتب ربیع بن زیاد و انس بن مالک بود(ابن الندیم، *فهرست*، ۲۰۲) . کلام و عرفان اسلامی با بحث‌های او شروع می‌شود. وی در مورد مرتکب گناه کبیره معتقد بود که منافق است. در جلسه بحث او عقاید معتزله مطرح شد و شکل گرفت. (ع)

۱۳. ضرار بن عمرو کوفی از شاگردان واصل بن عطا(۱۳۱ق/۷۴۸م) و عمرو بن عبید(۱۴۴ق/۷۶۱م) بود سپس از جهم بن صفوان(۱۲۸ق/۷۴۵م) پیروی کرد و به جبریه گروید. در نظر ضرار همه کارها آفریده‌ی خداست و هر چه بنده از کفر و ایمان و اطاعت و گناه انجام می‌دهد خداوند فاعل آن است و فعل بندگان نیست در نتیجه از پیروان نظریه مخلوق(ر.ک پاورقی شماره۱۴) گردید و به این جهت فرقه ضراریه را از فرق جبریه ذکر کرده‌اند. ضرار علاوه بر خلق اعمال در زمینه انکار عذاب قبر نیز با واصل بن عطا و معتزله مخالف بود(بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۲۰۱). ابن ابی الحدید نوشته است چون او با یاران معتزلی ما آمیزش داشت گفته او را به معتزله نسبت داده‌اند در حالی که معتزله همه اعتقاد دارند که عذاب گور خواهد بود هر چند دشمنان ایشان از اشعریان و دیگران اتهام انکار آن را به ایشان زده‌اند(*شرح نهج البلاغه*، ۶، ۲۷۳). در مورد ماهیت، نظر ضرار این بود که خداوند ماهیتی است که جز خود او به آن علم ندارد(*اوائل المقالات*، ص۸۷، حواشی). به نظر او انسان غیر از حواس پنجگانه حس ششمی دارد که در روز قیامت خداوند را توسط آن حس می‌بینند(اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ج۱، ص۲۸۲؛ بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۲-۲۰۱). اوج فعالیت ضرار عصر هارون الرشید(حک ۱۹۳-۱۷۰/۸۰۸-۷۸۶م) بود و توانست اعتماد یحیی بن خالد برمکی(۱۹۰ق/۸۰۵م) را جلب کند و بر محفل برمکیان راه یابد. در همین زمان با هشام بن حکم نزد یحیی برمکی مناظره کرد(طوسی، *اختیار معرفه الرجال*، ۲، ۴-۵۳۳). ابن ندیم آثار بسیاری از او ذکر کرده است(*فهرست*، ۵-۲۱۴). بغدادی عقاید او را درمورد جسم، اعراض، رنگ و طعم مطرح کرده است(*الفرق بین الفرق*، ۱، ۲۰۱). (ع)

۱۴. مخلوق و اصحاب مخلوق هم چون جبرگرایان معتقدند افعال انسان‌هامانند کفر و ایمان، اطاعت و نافرمانی همه فعل خداوند است و انسان هیچ گونه دخالتی در آنها ندارد. مفید خود

می‌گوید جبر مذهب اصحاب مخلوق است و آنها گمان می‌کنند که خداوند در بنده طاعت را خلق فرموده است بدون این که قدرتی بر ضد آن و امتناع از اطاعت داشته باشد و همین طور خداوند معصیت را خلق کرده است. ایشان مجبره حقیقی هستند و جبر مذهب آنان است(مفید، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، ۴۷). (الف)

۱۵. هشام بن حکم(حدود ۶/۱۷۹-۷۹۵) از مردم کوفه بود که به بغداد منتقل گردید. در ابتدا از پیروان جهم بن صفوان بود و بعد به نظریه‌ی امامت از روی دلیل قائل گردید و از اصحاب امام جعفر صادق(ع) شد. او در علم کلام ماهر و حاضر جواب بود، با یحیی بن خالد برمکی ارتباط داشت و پس از سرکوبی برمکیان توسط هارون الرشید، مدت کمی در پنهانی از دنیا رفت. کتاب‌های بسیاری تألیف کرد(ر.ک ابن ندیم، *فهرست*، ۳۲۷ و ۳۲۸). شیخ مفید او را از اصحاب جعفر بن محمد(ص) آورده که پس از آن حضرت در خدمت فرزندش درآمد(*مجالس*، ۱، ۳۰). همین طور نوشته است که او با شیعه در اسماء خداوند متعال و معانی صفات او مخالف است(*اوائل المقالات*، ۳۸) ولی در این مورد توضیحی نداده است. در بحث علم خداوند مطرح کرده است که هشام بن حکم به خطا از طرف معتزله به انکار علم خداوند متهم شده و بر ضد او ساخته‌اند و به غلط جمعی از شیعیان از این نظر معتزله تقلید کرده‌اند. نه تنها از او گزارشی در این زمینه نیست بلکه سخن او درباره‌ی اصول امامت و مسائل امتحان و آزمایش بر ضد مطالبی است که دشمنان به او نسبت داده اند(همان، ۵۵). هشام بن حکم مناظرات بسیاری با مخالفان امامیه داشته است(ر.ک نعمه، *هشام بن حکم*، ۲۳۹-۲۲۱) و با بسیاری از معتزله چون ضرار(همان، ۲۳۰) و نظّام (همان، ۴-۲۲۳) مناظره داشته است. در منابع اهل سنت هشام بن حکم از مشبهه شمرده شده است که خداوند را جسم توصیف می‌کرد(بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۶-۲۱۵) و فرقه‌ای به نام هشامیه به او نسبت داده‌اند در حالی که اکثر علمای شیعه عقاید او را مطابق امام صادق(ع) و امام کاظم دانسته و از حلول و اتحاد و تجسیم منزه می‌دانند(صفائی، *هشام بن الحکم*، ۳۹). اشعری معتقد است که هشام بن حکم اعتقاد به عصمت امام داشته ولی به عصمت پیامبر معتقد نبوده است و دلیل او این است که به پیامبر(ص) وحی می‌شود و در صورت خطا به وسیله‌ی وحی خداوند او را به خطایش واقف می‌سازد در نتیجه آگاه شده و توبه می‌کند به خلاف امام که به او وحی نمی‌شود(اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۴۸). این مطلب نیز رد شده است و از اتهامات او شمرده می‌شود(صفایی، *هشام بن حکم*، ۴۴). (ع)

۱۶. زیدیه پس از امام حسین(ع) زید فرزند امام زین العابدین(ع) را امام می‌دانند و امام زین العابدین(ع) را تنهاپیشوای علم و معرفت می‌شمارند نه امام به معنی رهبر سیاسی و زمامدار اسلامی، زیرا یکی از شرایط امام از نظر آنها قیام مسلحانه بر ضد ستمگران است. بیشتر نویسندگان زیدی به جای امام زین العابدین، فرزند امام حسن مجتبی(ع) به نام حسن مثنی را امام خود می‌دانند(ربانی گلپایگانی، *فرق و مذاهب کلامی*، ۹۹). (ع)

۱۷. مرجئه: عده‌ای از ورود به درگیری‌های سیاسی اواخر روزگار عثمان سرباز زدند و پس از مرگ او نیز خود را کنار کشیدند و علی(ع) و معاویه را واگذاشتند و از یاری دادن یکی بر ضد دیگری خودداری کردند این عده نماینده‌ی نخستین مرجئه در صدر اسلام به شمار می‌آیند زیرا آنها کار مردم را به روز رستاخیز حواله می‌کردند و داوری درباره‌ی اعمال بندگان را تنها به خدا وا می نهادند. این‌هاطرفین درگیر در جنگ صفین را به یک چشم می‌نگریستند و به طرفداری از هیچ کدام برنخاستند. پس از چندی مرجئه مسأله ی جبر و اختیار در اعمال را پیش کشیدند و در این زمینه به سه فرقه تقسیم شدند. فرقه‌ای هم چنان بر ارجاء خالص در ایمان و عمل پایدار ماندند[مرجئه خالصه]، فرقه‌ی دیگری به ارجاء در ایمان و جبر در اعمال گرائیدند[جبریه] و فرقه‌ی سوم قایل به ارجاء در ایمان و اختیار در اعمال شدند[قدریه](ر.ک بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۱۹۰). مرجئه‌ی خالصه از اظهار نظر قطعی و یقینی در مورد عذاب یا بخشایش اهل کبائر هنگامی که بی‌توبه بمیرند خودداری کرده و کار ایشان را به خدا عز و جل واگذار کردند(مقدسی، *البدء و التاریخ*، ۱۴۴/۵). یکی از معانی ارجاء تأخیر انداختن حکم مؤمنی که مرتکب کبیره شده است تا روز قیامت می باشد(ابن العبری، *مختصرالدول*، ۹۷) معنی دیگر آن امیدوار کردن است(شهرستانی، الملل و النحل، ۱، ۷۶). شهرستانی ارجاء را به معنی عقب انداختن علی(ع) از مرتبه نخست به مرتبه‌ی چهارم دانسته است که در این صورت اهل سنت از این گروه هستند وی مرجئه را به چهار گروه مرجئه‌ی خوارج، مرجئه قدریه، مرجئه جبریه، مرجئه‌ی خالصه تقسیم می‌کند(همان جا). اشعری در *مقالات الاسلامیین*(۱، ۱۵۴-۱۳۳) دوازده فرقه از مرجئه می‌شمارد و عقاید آنها را توضیح می‌دهد. ظاهراً از نخستین مآخذ موجود در مورد فرقه‌ی مرجئه مطالب حسن بن محمد بن حنفیه در رساله های الرد علی القدریه و کتاب الارجاء است(مشکور، *فرهنگ فرق اسلامی*، ۴۰۲). مرجئه که پایه‌ی عقیده آنها را مسئله‌ی تأخیر قضاوت درباره‌ی عثمان و علی(ع) تشکیل می‌داد پس از مدتی این اصل را فراموش کرده و به اصل دیگری پرداختند و آن این که عمل ارتباطی با ایمان ندارد و ایمان پیامبران بزرگ با ایمان یک فرد کاملاً آلوده یکسان می‌باشد. شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات از مرجئه بسیار یاد کرده است و در مسائلی اختلاف امامیه را با آنها و در مسائلی اشتراک را مطرح کرده از جمله موارد اختلاف امامیه با مرجئه در مسائل چون ضرورت وجود امام در هر زمان است که امامیه معتقدند(*اوائل المقالات*، ۳۹) یا اثبات امامت با معجزه یا نص یا تعیین امام قبلی(همان، ۴۰) یا در مورد موصول(پیوسته) و گسسته(مقطوع) (همان، ۹۳) و از جمله موارد شباهت بین عقاید امامیه و مرجئه را در مباحثی چون اسلام و ایمان که امامیه اسلام را غیر از ایمان دانسته و هر مؤمنی را مسلمان ولی هر مسلمانی را مؤمن نمی‌دانند شریک با عقاید مرجئه دانسته است(همان، ۴۸) یا صفات خداوند(۵۲) همین طور اسماء و احکام که مرتکب گناه کبیره مسلمان را امامیه و مرجئه بیرون از اسلام ندانسته‌اند. در زمینه مخلد نبودن مرتکب گناه کبیره در آتش(همان، ۴۸)، شفاعت پیامبر(۴۷) و بحث نبی و رسول(۴۵) هم در نظر مفید شباهت‌هایی بین امامیه و مرجئه وجود دارد. (ع)

۱۸. عامه ی اهل حدیث به کسانی گفته می‌شود که در اصول و فروع به کتاب و سنت مراجعه کرده و عقل را در این قلمروها دخالت نمی‌دهند. در گذشته به این گروه حشویه هم گفته می‌شود. احمد بن حنبل(د.۸۵۵/۲۴۱) در کتاب السنه خود اصول عقاید اهل حدیث را بیان کرده است همین طور اشعری در کتاب منسوب به او *الابانه عن اصول الدیانه*(۲۹-۱۷) به تأیید نظریات احمد بن حنبل پرداخته است. اصول و عقاید اهل حدیث را در پنج اصل برشمرده‌اند که شامل: ۱)اطاعت از سلطان جائر و تحریم و براندزای نظام‌های جائر ۲)عدالت سلف و بالاخص همه‌ی صحابه ۳)مسئله‌ی تقدیر و این که خیر و شر همه از جانب خداست و بشر در آنها نقشی ندارد ۴)امامت خلفای چهارگانه و فضیلت آنها به ترتیب تاریخ حکومت ۵)اعتقاد به صفات خبری که منتهی به تجسیم و تشبیه می‌شود(سبحانی، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، ۱۵۴/۱). شیخ مفید هم در اوائل المقالات به عقاید گوناگون آنها اشاره دارد و با کلماتی چون اصحاب حدیث، حشویه از اصحاب حدیث(*اوائل المقالات*، ۴۳) اصحاب الحدیث من القدریه و اهل الاجبار(همان، ۱۲۱) عامه منسوب به اصحاب حدیث(همان، ۱۱۹) از آنها سخن گفته است و آنها معجزه و نصی برای امام قائل نیستند(همان، ۴۲) و کسانی که با علی(ع) جنگیدند کافر نمی‌دانند(همان جا) و در عقیده به رجعت و بداء و تألیف قرآن با امامیه اختلاف دارند(همان، ۴۶). از عقاید مرجئه که با امامیه توافق دارند این است که عقل بدون سمع(وحی) ممکن نیست(همان، ۴۴) و در تکلیف ملائکه با نظر آنها با امامیه موافقت دارد. (ع)

۱۹. بتریه: به فتح و یا ضم باء از فرقه‌های زیدیه به ابتریه و صالحیه نیز معروف هستند و پیروان ابواسماعیل کثیر بن اسماعیل بن نافع نواء ملقب به کثیر النواء و ابتر و حسن بن صالح بن حی همدانی دو رهبر زیدی سده‌ی دوم هجری هستند. کثیر النواء از اصحاب حدیث و هم زمان با امام باقر(ع) و زید بود. علت نامیدن او به ابتر را چنین ذکر کرده‌اند که در حضور امام باقر(ع) و زید بن علی همراه تنی چند اظهار داشتند که ما علی و حسن و حسین(ع) را دوست داریم و از دشمنانشان بیزاریم، سپس گفتند ما ابوبکر و عمر را دوست داریم و از دشمنانشان بیزاریم در این هنگام زید بن علی روی به ایشان کرد و پرسید آیا از فاطمه(ع) تبری جسته و بیزارید؟ بتّر تم امرنا بترکم الله دنباله‌ی ما را بریدید خداوند دنباله‌ی شما را ببرد و از آن زمان به بتریه معروف شدند(طوسی، *اختیار معرفه الرجال*، ۲۳۶، ش۴۲۹). بتریه امامت ابوبکر و عمر را درست دانسته و گفتند اگر مردم به امامت حضرت علی(ع) اقرار می‌کردند بهتر بود ولی این عمل موجب فسق و کفر ایشان نیست عثمان را هم تکفیر نمی کردند(بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۱، ۲۴) رجعت مردگان به این دنیا را منکر شدند(اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱، ۶۹-۶۸). حسن بن صالح رهبر دیگر بتریه بود که به خاطر نام او این فرقه را صالحیه هم گفته‌اند کتاب‌هایی چون التوحید، امامه ولد فاطمه و الجامع فی الفقیه از اوست(ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۵۳). بتریه یا صالحیه به اصل امر به معروف و نهی از منکر

معتقد بودند و امام را از فرزندان فاطمه و دارای صفات علم و شجاعت و قیام به سیف هم چون دیگر زیدیه می‌دانستند. (ع)

۲۰. ناکثین منظور پیمان شکنان است که جنگ جمل را راه انداختند یعنی طلحه و زبیر و عایشه.

۲۱. قاسطین ستمگران طرفدار معاویه می باشند. ۲۲. غزال لقب واصل بن عطا ست. به شماره‌ی ۱۱ مراجعه شود.

۲۲. غزال لقب واصل بن عطا ست. به شماره‌ی ۱۱ مراجعه شود.

۲۳. این باب= لقب عمرو بن عبید است. به شماره ۱۲ مراجعه شود.

۲۴. مارقین از دین به درشدگان، خوارج اهل نهروان. پیامبر(ص) خبر داده بودند که علی(ع) با سه گروه ناکثین، قاسطین و مارقین جنگ خواهد کرد. عبدالله بن عباس نقل کرده که رسول خدا(ص) به من امر کردند از پنج گروه دوری کنم: ۱)ناکثین که گردانندگان جمل بودند ۲)قاسطین که شامیان و اصحاب معاویه بودند ۳)خوارج که گردانندگان جنگ نهروان بودند و ۴)قدریه که مانند نصاری هستند و مرجئه که مانند یهودیان باشند. عماربن یاسر نیز در جنگ صفین در مقابل عمرو بن عاص اشاره داشت که پیامبر خدا علی را امر کردند تا با ناکثین و پیمان شکنان جنگ کند همین طور به او دستور داد که با قاسطین و عدول کنندگان از حق مبارزه کند(همان، ۵۰۲). علی(ع) هم زمانی که به کوفه رسید خطبه خواند و فرمود ای مردم من بودم که چشم فتنه را کندم و کسی جز من جرأت آن را نداشت اگر من در میان شما نبودم با ناکثین و قاسطین و مارقین نبرد نمی‌شد(یعقوبی، ۹۸/۲؛ *نهج البلاغه*، خطبه ۹۲). (ع)

۲۵. معتزله بصره و بغداد: در بسیاری از صفحات کتاب اوائل المقالات نظر دو گروه معتزله بصره و بغداد مطرح شده است. این دو اصطلاح نماینده‌ی خاستگاه این دو مکتب است و نماینده‌ی محلی نیست که متکلمان یکی از دو مکتب در روزگار شیخ مفید در آنجا می‌زیستند. به دلیل این که مفید در کتاب اوائل المقالات به تفاوت‌های بین این دو مکتب و تفاوت آن با شیعه امامیه ودیگر فرقه‌های پرداخته است به تاریخچه‌ای از پیروان این دو مکتب تا زمان مفید می‌پردازیم. شروع اعتزال در بصره بوده است زیرا واصل بن عطا از مدینه به این شهر آمد سپس معتزله بغداد اعتزال را از معتزله بصره گرفتند. ابوالهذیل علاف(۲۳۵ق/۸۴۹م) کلام را از بشربن سعید و ابوعثمان زعفرانی فرا گرفت آن گاه ابراهیم نظام(۲۳۱ق/۸۴۵م) و هشام فوطی(۲۴۶ق/۸۶۰م) از پیروان این مکتب گردیدند. مکتب بصره با تعلیمات ابوعلی جبایی(د.۳۰۳ق/۹۱۶م) و پسرش ابوهاشم(۳۲۱ق/۹۳۱م) گسترش یافت. مکتب ابوهاشم و پسرش معروف شد. ابواسحاق بن عیاش راه او را در بصره ادامه داد. ابوعمر سعید بن محمد باهلی(۳۰۰ق/۹۱۲م) از شاگردان ابوعلی جبایی، موجب نفوذ تفکر معتزله بصره به بغداد گردید سپس ابوعبدالله بصری(۳۶۷ق/۹۷۷م) ریاست مکتب بصره را در بغداد به عهده گرفت. معتزلیان بصری دیگر، ازجمله خود ابوهاشم، پس از آن که به بغداد رفتند(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۷) شاگرد ابوعبدالله بصری به نام عبدالجبار (۴۱۵ق/۱۰۲۵م) از معتزله مکتب بصره

بود که در عصر شیخ مفید می‌زیست وی تا سال ۳۶۷ق/۹۷۸م) در بغداد بود سپس توسط صاحب بن عباد وزیر آل بویه به ری فراخوانده شد(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۸). معتزله بغداد با بشر بن معتمر(۲۱۰ق/۸۲۵م) شروع می شود. بشربن معتمر از بشر بن سعید و ابوعثمان زعفرانی که از همفکران واصل بن عطا بودند اعتزال را فراگرفت و آن را به بغداد منتقل کرد. هارون الرشید بشر بن معتمر را زندانی کرد اما در زندان هم چنان سخنانی در مورد عدل و توحید می‌گفت سپس ابوالحسین خیاط(۲۹۰ق/۹۰۲م) و پس از او ابوالقاسم بلخی(۳۱۹ق/۹۳۱م) ریاست معتزله بغداد را به عهده گرفتند. بین معتزله بصره و بغداد اختلافاتی وجود داشته است از جمله دو اختلاف مهم آنها یکی این است که بغدادی‌هابرای عقل نقش کمتری از معتزله بصره قائل بودند. دیگر این که بغدادیان رابطه‌ی میان انسان و خدا را بیش از آن که بر پایه‌ی عدل بدانند بر اساس لطف می‌دانستند(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی*، ۵۲۲). کتاب‌هایی در زمینه‌ی اختلاف بین این دو مکتب نوشته شده است ملطی(۳۷۷ق/۹۸۷م) کتابی به نام التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع دارد که درباره‌ی معتزلیان بصره و بغداد است و نوشته این دو مکتب یکدیگر را به بی‌ایمانی متهم می‌کنند ومیان ایشان بیش از هزار مورد اختلاف وجود دارد(ملطی، *التنبیه و الرد*، ۱، ۴۴۰). (ع)

در جدول زیر رهبران معتزله بصره و بغداد تا عصر شیخ مفید می‌آید:

اسامی معتزله بصره

		تاریخ درگذشت
۱	واصل بن عطا	۱۳۱
۲	عمروبن عبید	۱۴۳
۳	ابوالهذیل علاف	۲۳۵
۴	ابراهیم بن سیار نظام	۲۳۱
۵	علی اسوار	ح۲۰۰
۶	معمربن عباد السلمی	۲۲۰
۷	عبادبن سلیمان	۲۲۰
۸	هشام فوطی	۲۴۶
۹	جاحظ	۲۵۵
۱۰	ابویعقوب سخام	۲۳۰
۱۱	ابوعلی جبایی	۳۲۱
۱۲	ابوعبدالله حسین بن علی بصری	۳۶۷
۱۳	ابواسحاق بن عیاش	
۱۴	قاضی عبدالجبار	۴۱۵

معتزله بغداد

		تاریخ درگذشت
۱	بشربن معتمر(مؤسس)	۲۲۰
۲	ثمامه بن اشرس	۲۳۴
۳	جعفربن مبشر	۲۳۴
۴	جعفربن حرب	۲۳۶
۵	احمدبن ابی داود	۲۴۰
۶	محمد اسکافی	۲۴۰
۷	ابوالحسین خیاط	۳۱۱
۸	ابوالقاسم بلخی کعبی	۳۱۷

۲۶. ایمان ابوطالب: شیخ مفید می‌فرماید دلایلی وجود دارد که به ایمان ابوطالب یقین حاصل می‌شود از جمله روایات متواتری وجود دارد مبنی بر این که ابوطالب به خدا ایمان داشته و پیامبر را تصدیق نموده است به گونه‌ای که اگر ایمان او را در کفه‌ای از ترازو نهاده و ایمان بقیه مردم را در کفه دیگر ایمان او سنگین‌تر است و کسانی که شک در ایمان ابوطالب دارند صرفاً جهت آزار رسول خدا(ص) یا اهداف شوم دیگری است وی در کتاب خود آثار زیادی را از بزرگان شیعه و اهل سنت مؤید ایمان ابوطالب آورده که در آنها به فضایل و ایمان و صداقت وی پرداخته اند(مفید، *ایمان ابوطالب*، ۴ تا ۱۰). دلیل دیگر بر تأیید ابوطالب این است که وقتی ابوطالب از دنیا رفت پیامبر(ص) اندوهگین گشته و به علی(ع) فرمان دادند که غسل و کفن را عهده دار شود آن گاه خطاب به مردم گفت آگاه باشید به خدا قسم عمویم را چنان شفاعت می‌کنم که جن و انس به شگفت آیند(همان، ص۲۶) و این دلیل بر ایمان وی است که امر او را به عهده علی بن ابیطالب با ایمان گذاشت و اگر ابوطالب آن گونه که ناصبی‌هامی پندارند کافر بود عقیل و طالب از علی(ع) سزاوارتر بودند تا امور دفن او را عهده‌دار شوند و نیز دعا و شفاعت پیامبر (ص) پس از مرگ او مؤید دیگری است و بر این مطلب احادیث خاصه و عامه فراوانی وجود دارد(همان، ۲۰ تا ۲۷). هم چنین تاریخ زندگی ابوطالب و فداکاری‌های عظیم او نسبت به پیامبر(ص) و علاقه ی شدید پیامبر(ص) و مسلمانان نسبت به او به قدری شدید است که سال مرگش را «عام الحزن» (سال اندوه) نامیدند پس او به اسلام عشق می‌ورزید و دفاعش از پیامبر فراتر از دفاع خویشاوندی بود یعنی دفاع یک مؤمن با اخلاص و سرباز فداکار از جان گذشته از رهبر و پیشوای خود بود با این حال چقدر غفلت و ناسپاسی و ظلم است که گروهی اصرار داشتند این مؤمن موحد را مشرک از دنیا ببرند(فخر رازی، *التفسیر الکبیر(تفسیر سنی)*، ۲۵، ۶۰۶؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۶، ۱۲ تا ۲۵). (الف)

۲۷. رجعت: به عقیده ی شیعه رجعت یعنی خداوند متعال در زمان ظهور امام زمان(عج) شیعیانی که قبلاً از دنیا رفته‌اند، به دنیا بر می‌گرداند تا از ثواب یاری آن حضرت و مشاهده‌ی حکومت او بهره‌مند گردند و نیز گروهی از دشمنان وی را بر می‌گرداند تا از آنان انتقام گیرد(مجمع محدث الاسلامیه، شرح *مصطلحات الکلامیه*، ۱۵۶) و نیز در رسایل سید مرتضی علاوه بر مسائل فوق آمده است تا شیعیان از ظهور حق و علو کلمه اهل حق بهره مند گردند و هر عاقلی بدون شک این مسأله را درک می‌کند که خداوند بر این کار قادر است (هر چند از مخالفان منکر رجعت بوده و آن را محال دانسته‌اند) و دلیل اثبات رجعت اجماع امامیه است. گرچه برخی از امامیه رجعت را به معنای رجوع دولت و امر و نهی دانسته بدون رجوع اشخاص و زنده کردن مردگان، چون اینان از پذیرش رجعت به معنایی که بیان شد، عاجز بوده و آن را منافی با تکلیف دانسته‌اند و روایاتی که در زمینه‌ی رجعت آمده این گونه تأویل نموده‌اند. در حالی که چنین تأویلی از دیدگاه امامیه صحیح نمی‌باشد(شریف مرتضی، *رسایل المرتضی*، ۱، ۱۲۵ و ۱۲۶). شیخ مفید نیز به رجعت معتقد بوده و در دو جای کتابش از آن بحث کرده است(*اوائل*، ۴۶) و معتقد است خداوند در زمان حضرت مهدی(س) دو گروه از مردگان را به این جهان باز می‌گرداند. هم از خوبانی که از گناهان کبیره دوری جسته بودند و هم از مردگان بسیار بد و دسته‌ی اول را بر دسته‌ی دوم پیروز می‌کند که از آنان انتقام بگیرند آن گاه هر دو دسته می‌میرند و منتظر روز رستاخیز و ثواب یا عقاب ابدی خویش می‌مانند(مفید، *اوائل المقالات*، ۷۷). (الف)

۲۸. بداء دو معنا دارد: ۱)آشکار شدن و ظاهر شدن ۲) تغییر و دگرگونی در تصمیم به دلیل علم یا گمانی که بعداً حاصل می‌شود مثلاً شخصی دیگری را به کاری فرمان دهد آن گاه او را از آن باز دارد و زمان

و عمل و فرمان دهنده و فرمان گیرنده همه یکی باشد به عبارت دیگر شرایط ثابت بوده و تغییر نکند. بداء به این معنا در حق خداوند باری تعالی که از عاقبت امور آگاه و از جهل و نقص منزه است صحیح نمی‌باشد (نیسابوری، *الحدود المعجم*،۵۴). در قرآن آمده است: «و بد الهم سیئات ما کسبوا و حاق بهم» یعنی نتیجه اعمالشان برای آنها آشکار شد(زمر/ ۴۸). و نیز در قرآن آمده است: «یمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب» (خداوند آنچه را بخواهد محو و نابود می‌کند و آنچه را بخواهد ثابت نگه می‌دارد و ریشه کتاب آفرینش در پیشگاه او است)(رعد/ ۳۹). بنابراین در این مورد مصلحت الهی فقط در اظهار حکم برای مدتی بوده نه بیشتر و این از روی آگاهی است نه از روی جهل. دقیقاً مانند داستان حضرت اسماعیل با پدرش ابراهیم خلیل(ع) که حکم قربانی صادر شد و در مقام عمل این حکم برداشته شد. در مورد اسماعیل فرزند بزرگ امام صادق(ع) هم مردم فکر می‌کردند چون فرزند بزرگ تر است امام پس از پدرش نیز خواهد بود اما خداوند مرگ او را رساند تا ثابت کند که او امام نیست. مفید معتقد است تغییر در رأی خداوند حاصل نمی‌شود و در حقیقت امری که پوشیده بوده و اکنون آشکار شده برای خداوند چنین نیست بلکه همه‌ی افعال وی درباره‌ی مخلوقاتش که پس از نبودن آشکار شده و هستی پیدا می‌کنند از ازل بر او معلوم بوده است پس ظهور و آشکار شدنی که در معنای بداء است ظهور در برابر انسان‌ها می‌شود نه در برابر خدا(مفید، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، ۲۴ و ۲۵). (الف)

۲۹. وعد و وعید: وعد خبری است که سودی به دیگری رساند یا ضرری را از او در آینده برطرف کند. به عبارت دیگر حق بنده بر خداوند آن است که ثواب به او بدهد(معتزله). وعید به خبری گفته می‌شود که به دیگری زیان رسانده یا مانع سود رسانی به او در آینده شود. معتزله می‌گوید حق خداوند بر بنده آن است که او را عقاب کند(ر.ک شرح المصطلحات الکلامیه، ۳۹۳). به نظر شیخ مفید وعید به دوزخ تنها کافران را در بر می‌گیرد نه گنهکاران اهل معرفت خدای متعال را و با نظر شیخ مفید هم مرجئه و اصحاب حدیث موافق‌اند اما معتزله با این نظر مخالف بوده و وعید به خلود در آتش را هم شامل کفار می‌دانند و هم شامل فاسقان اهل نماز(مفید، اوائل المقالات، ۴۶ و ۸۲). (الف)

۳۰. محمد بن شبیب از مرجئه قدریه. ابوبکر محمد بن شبیب متکلم بصری که در برخی از نظریاتش موافق با معتزله و در برخی دیگر جزو مرجئه شمرده می‌شود. ابن مرتضی ضمن طبقه هفتم از معتزله از او یاد کرده و آورده است(طبقات المعتزله، ۷۱) کتاب جلیلی در توحید دارد و وچون به ارجاء سخن گفت، معتزله به نقض او سخن گفته و این کتاب را در ارجاء نوشت. شیخ مفید در چند جا در کتاب اوائل المقالات از ابن شبیب یاد کرده و او را جزو مرجئه شمرده است. در بحث وعید مفید می‌آورد: امامیه خلود در آتش را خاص کفار می‌دانند و معتقدند مسلمانان گناهکار را شامل نمی‌شود با این نظریه مرجئه هم موافقند غیر از محمد بن شبیب(اوائل، ۳۶). در مورد شفاعت هم آورده است مرجئه معتقد به شفاعت پیامبر هستند غیر از ابن شبیب(اوائل المقالات، ۴۷). درباره اصحاب بدعت مفید همه‌ی اصحاب بدعت را کافر می‌داند ولی نوشته مرجئه از اصحاب ابن شبیب معتقدند که از اسلام خارج نمی‌شوند(همان، ۴۹). (ع)

۳۱. شفاعت: عبارت است از واسطه شدن در منفعت رسانی به دیگران و یا دفع ضرر از کسانی که لایق شفاعت‌اند. مسأله‌ی شفاعت مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است و از دیدگاه امامیه شفاعت از ضروریات مذهب شناخته شده است و برای آن آیات و روایات هم شاهد آورده‌اند از جمله آیه‌ی ۷۹ سوره‌ی بنی اسرائیل(عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً) و مقام شفاعت از آن کسانی است که مقرب درگاه حق‌اند یعنی

انبیاء و اولیاء الهی، شهداء و بندگان صالح خداوند که در آیه فوق منظور از مقاماً محموداً مقام شفاعت برای پیامبر بوده که مورد اتفاق علما نیز هست(محمدی، شرح کشف المراد، ۵۶۴ تا ۵۶۹؛ مجمع بحوث الاسلامیه، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۷۷). مفید هم مقام شفاعت را برای پیامبر و امامان و مؤمنان پذیرفته است(اوائل المقالات، ۷۹). (الف)

۳۲. اسماء و احکام یکی از مسائل کلامی است و منظور از اسماء این است که وصف‌هایی چون ایمان، کفر، معصیت، طاعت، ظلم، عدل، جور و فسق بر چه مسمی و موصوفی دلالت دارند و چه کسی را می‌توان به این اوصاف متصف کرد. به عبارت دیگر، مؤمن چه کسی است؟ فاسق کیست؟ اگر حدود این اوصاف روشن گردد و دانسته شود که چه کسی را می‌توان مؤمن یا کافر خواند، در این صورت حکم او هم مشخص می‌شود زیرا که هر یک از کسانی که به این اوصاف متصف می‌شوند، علاوه بر احکام اخروی، در جامعه‌ی مسلمانان به فراخور حال از حقوق اجتماعی خاصی برخوردار یا محرومند. مثلاً تنها مؤمن است که حق حکومت کردن بر مسلمانان را دارد و احکام حقوقی ازدواج یا ارث کافر با مؤمن فرق می‌کند(اشعری، مقالات الاسلامیین، ۴). پیشینه‌ی بحث اسماء و احکام به جنگ صفین و بحث‌های خوارج برمی‌گردد که بعد بحث کافر بودن مرتکب گناه کبیره را مطرح کردند. پس منظور از اسماء و احکام این است که مرتکبان گناهان کبیره را چگونه باید در میان امت طبقه بندی کرد. عبدالجبار می‌گوید دلیل آن که اصل اسماء و احکام را به لقب مقامی میان دو مقام[المنزله بین المنزلین] نامیده‌اند آن است که مرتکب گناه کبیره نامی دارد میان دو نام و حکمی میان دو حکم نه اسم کافر دارد و نه اسم مؤمن بلکه فاسق خوانده می‌شود و نیز حکمی که در حق وی می‌شود نه حکم کافر است و نه حکم مؤمن بلکه حکم سومی است یعنی صاحب گناه کبیره نه منزلت کافر دارد که قطعاً شایسته دوزخ و خلود در آن باشد و نه منزلت مؤمن که وارد بهشت شود بلکه جایگاهی میان این دو جایگاه دارد. خوارج میان «ایمان» و «اسلام» تفاوتی قایل نبودند. در نظر ایشان مرتکب گناه کبیره منکر ایمان خود شده و مسلمان نیست. معتزله نیز میان ایمان و اسلام تفاوتی قایل نبودند ولی میان مؤمن و مرتکب گناه کبیره و کافر تفاوت قایل بوده و مرتکب کبیره را مؤمن ندانسته ولی کافر هم نمی‌خواندند. مرجئه معتقد بودند که با مرتکب کبیره باید همانند مؤمنان رفتار شود و اشاعره نیز میان اسلام و ایمان تفاوت قایل است(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی مفید، ۳۱۳-۳۱۱). شیخ مفید در برابر معتزله و خوارج میان اسلام و ایمان تفاوت گذاشته و معتقد است که اسلام غیر از ایمان است و همان گونه که در لغت تفاوت دارد در دین هم متفاوت است(اوائل المقالات، ۴۸). (الف)

۳۳. بدعت: بدعت نقیض و مخالف سنت است و منظور نسبت دادن چیزی به دین است در حالی که جزء دین نباشد به عبارت دیگر عملی که مخالف سنت بوده و جزء سخنان امام نباشد بدعت گویند(مجلسی، *بحارالانوار*، ۲۲/۷۴ و ۲۰۳). در تعریفی دیگر چنین آمده است: بدعت یعنی عبادت غیر مشروع را مشروع دینی قرار دهد(مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*، ۵۶). علامه مجلسی بدعت را چنین معرفی می‌کند. آنچه پس از پیامبر اکرم(ص) ایجاد شده و نصی درباره آن وجود نداشته باشد و داخل برخی عمومات قرآنی و روائی هم نباشد چه اصل آن را ایجاد کرده باشد یا خصوصیات آن را بدعت گویند(طریحی، *مجمع البحرین*، ۱۶۳/۱). امامیه از جمله مفید بدعت گذاران و بددینان را کافر دانسته و آنان را از امت اسلامی بیرون می داند و معتقدند که اگر امام بر آنان دست یافت پس از دعوت به راه راست و توبه اگر توبه نکردند آنان را به قتل رساند زیرا از دین مرتد شده‌اند و اگر یکی از آنان بر آن بدعت از دنیا برود اهل دوزخ

خواهد بود ولی معتزله مخالف نظر مفید هستند و بدعتگزاران را فاسق می‌دانند و نه کافر. مفید در این که چه کسانی اهل بدعت هستند به صراحت سخن نگفته ولی به صورت کنایه گفته هر کس که دوازده امامی نباشد اهل بدعت و کافر است(*اوائل المقالات*، ۵۹؛ مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ۳۲۶). (الف)

۳۴. مرتد: مرتدین از اسلام به دو دسته فطری و ملی تقسیم می شوند: ۱.مرتد فطری یعنی برگشت از اسلام به کفر پس از پذیرش اسلام و منظور از فطری بودن آن است که حداقل یکی از والدین او در زمان انعقاد نطفه مسلمان باشد که فرزند به تبع آنان تا زمان بلوغ مسلمان است آن گاه اظهار اسلام کند سپس کافر گردد. ۲. مرتد ملی آن است که هنگام انعقاد نطفه او، والدینش کافر باشند که به تبع آنها فرزند هم تا زمان بلوغ کافر بوده آن گاه اظهار به اسلام کرده و سپس کافر شود. هر یک از این دو نوع کافر احکامی دارد که در کتب فقهی به صورت مفصل از آن بحث شده است(شهید ثانی، *الروضه البهیه*، ۹، ۳۳۹-۳۳۳). از دیدگاه شیخ مفید کفر بر دو قسم است یکی کفر «ردّه» که ضد اسلام است و دیگری کفر «ملّه» که ضد ایمان است و کسانی که به جنگ با علی(ع) برخاستند آنان را از دین اسلام خارج نمی‌داند ولی از ایمان خارج دانسته و شامل لعنت و عذاب دوزخ می‌داند؛ اما گروهی از مرجئه و اصحاب حدیث و جبریه در عذاب آنان توقف کرده و یقین به دخول آنان در آتش ندارند بلکه امید به عفو خداوند درباره‌ی آنها دارند(مفید، *الجمل*، ۲۹). (الف)

۳۵. مشبهه: کسانی که در توحید به تشبیه معتقد هستند. آنها معتقدند خداوند متعال جا و مکان دارد و بر عرش نشسته و پاها بر کرسی نهاده است و سر و دست و اعضا دارد زیرا هر چه که جا و مکان نداشته باشد معدوم است نه موجود(بغدادی، الفرق بین الفرق، ۴۰-۱۳۸). مفید در اوائل المقالات نظر آنها را بارها مطرح کرده و به مخالفت با آنها پرداخته است. (ع)

۳۶. ابوالحسن اشعری(۳۲۴ق/۹۳۶م) مؤسس اشعری گری: علی بن اسماعیل اشعری در سال ۲۶۰ یا ۲۷۰ق/۸۷۳ یا ۸۸۳م در بصره متولد شد و در بغداد درگذشت. تا چهل سالگی از پیروان معتزله بود سرانجام روزی در مسئله صلاح و اصلح با ابوعلی جبایی ناپذیریش اختلاف پیدا کرد و در مسجد بصره از روش معتزله کناره گرفت و علم کلام جدیدی را بنا نهاد که اصول آن بر اساس عقاید اهل سنت و جماعت بود. اشعری چون از نزدیک با معتزله آشنا بود، نقاط ضعف آنها را می‌دانست و به کمک علمای اهل سنت به مبارزه با معتزله پرداخت. اشعری بر خلاف معتزله، معتقد به قدمت قرآن، تفاوت بین ذات و صفات خداوند، ضرورت رؤیت خداوند در آخرت شد(مشکور، فرهنگ فرق، ۵۵). وی چندین علت درباره‌ی مخالفت خود با معتزله ارائه کرده است(ر.ک عبدالحمید موسی، نشأه الاشعریه و تطورها، ۱۸۲-۱۷۱). او چندی پس از تغییر عقیده، بصره را ترک و به بغداد رفت. در کتاب الابانه فی اصول الدیانه به طرح عقاید خود پرداخت. به نظر او خداوند از جهت وجود و شنوایی قدیم است و در باب ششم این کتاب بحث الکلام فی الوجه و العینیین و البصر و الیدین(الابانه، ۱، ۱۲۰، ۱۲۲) این مطالب را عنوان کرده است. شیخ مفید در اوائل المقالات یک بار عقاید اشعری را مطرح کرده است. در قسمت گفتار در توحید، نظر اشعری را مخالف با الفاظ همه‌ی موحدان دانسته است(اوائل المقالات، ۲-۵۱). (ع)

۳۷. صفاتیه یا اهل صفات واصحاب صفات کسانی هستند که صفات علم، قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام را برای خداوند ازلی دانسته‌اند و چون معتزله نفی صفات کردند با ایشان به مخالفت برخاستند. فرقه‌های اشاعره و مشبهه و کرامیه را از مشبهه دانسته‌اند. آنها فرقی بین صفات ذات و فعل قائل نیستند بلکه صفات

خبریه مثل صفات ید و وجه را برای خداوند جایز می‌دانستند(شهرستانی، الملل و النحل، ۱، ۸۸). مفید عنوان کرده است که منظور او از صفات حی و قدرت و علم خداوند به معنی که مشبهه از اصحاب صفات عنوان کردند نیست(اوائل المقالات، ۵۲). (ع)

۳۸. ابوهاشم جبایی(۳۲۱ق/۹۳۳م) از معتزله بصره: ابوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب جبایی از طبقه ی نهم معتزله(ابن مرتضی، طبقات، ۹۶) و از بنیان گذاران و متکلمان بزرگ اعتزال بود. قاضی عبدالجبار که از شاگردان با واسطه ابوهاشم است در کتاب‌های خود نظریات ابوهاشم را مطرح کرده و در بسیاری از موارد آنها را پذیرفته و بدان‌ها استدلال کرده است. ابورشید نیشابوری کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدایین را درباره‌ی آراء مورد اختلاف ابوالقاسم بلخی کعبی و سایر متکلمان بغداد با ابوهاشم نوشته است که در آن نظریات ابوهاشم به عنوان دیدگاه‌های بزرگان معتزله بصره مطرح شده است و گفته می‌خواهد موارد اختلاف میان شیخ خود ابوهاشم جبایی و معتزله بغداد را بیان کند و دلایل ابوهاشم را توضیح دهد. بین او و پدرش ابوعلی جبایی اختلاف بود قاضی عبدالجبار کتابی به نام الخلاف بین الشیخین را نوشت و به موارد اختلاف بین آن دو پرداخت. ابوالحسن علی بن عیسی هم کتابی در این زمینه داشته است. مشهور است صاحب بن عباد به مذهب ابوهاشم دعوت می‌کرد(بغدادی. الفرق بین الفرق. ۱۱۱). ابن ندیم او را با ذکاوت و فهم و توانا در کلام دانسته است و نام کتاب‌هایش را ذکر کرده که در جمله الطباع و النقض علی القائلین بها و کتاب النقض علی ارسطالیس فی الکون و الفساد است(ر.ک فهرست، ۲۲۲). فرقه‌ی منسوب به او بهشمیه است. با وجود این که مؤسس بهشمیه متعلق به مکتب بصره است در زمان مفید در بغداد طرفدار داشت. پس از مرگ ابوهاشم، ابوعبدالله بصری رئیس بهشمیه شد و پس از مرگ او، قاضی عبدالجبار(۴۱۵ق/۱۰۲۵م) متکلم عصر مفید. از شاگردان قاضی عبدالجبار، ابوالحسین بصری(۴۳۶ق/۱۰۴۴م) درباره‌ی چند مسئله‌ی کلامی با استاد خود اختلاف پیدا کرد. دو مکتب بهشمیه و ابوالحسین بصری مدتی در کنار هم فعال بودند فخر رازی در اواخر سده ی ششم هجری/دوازده میلادی که معتزله در حال انحطاط بودند نوشته‌اند معتزله فقط اصحاب ابوهاشم و ابوالحسین علی بن محمد بصری باقی مانده اند(فخر رازی، اعتقادات فرق المسلمین، ۱، ۴۵). شیخ مفید نظریات بسیاری از ابوهاشم نقل کرده است از جمله در بحث صفات خداوند نظریه ویژه او را مطرح کرده که با دیگر معتزله و امامیه فرق دارد و به نظریه احوال مشهور است(اوائل. ۱۲ و ۱۴) در بحث توبه نظریه ی مفید با ابوهاشم مخالف است. همین طور در بحث مقولات(پد ید آمدن فعل از فعل دیگر)، نظر مفید با بغدادیان و ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبایی نزدیک است ولی با ابوهاشم تفاوت دارد(اوائل، ۴۷). در آفرینش بهشت و جهنم هم بین نظریات مفید با ابوهاشم اختلاف است(اوائل. ۵۹). ابوهاشم کوشید تا زمینه‌ای مفهومی برای تحلیل کیفیت وجودی صفات خداوند و ارتباط این صفات با ذات او ایجاد کند. به همین دلیل نظریه احوال را ابداع کرد در مورد مخالفت معتزله بغداد قرار گرفت وی بر خلاف پدرش صفاتی چون علم و قدرت و حیات را عین ذات می‌داند، این صفات را احوالی می‌دانسته که نه موجودند و نه معدوم. نه معلومند و نه مجهول. ابوهاشم قبول ذات حق را برای پذیرش صفاتی چون علم و قدرت و حیات کافی دانسته است. بغدادی نوشته(الفرق بین الفرق، ۱، ۱۷۵) اعتقاد ابوهاشم به نظریه حال از آنجا ناشی شد که از او پرسیدند فرق بین دانا و نادان چیست؟ فرق مطلق این دو باطل است زیرا هر دو از یک جنسند اما دانا به خاطر دانایی از نادان جدا شده در نتیجه لازم است خداوند برای جدایی از نادان صفتی باشد که آن دو را از هم جدا کند. (ع)

۳۹. محکمه: از اسم های خوارج، کسانی که می‌گفتند چرا علی(ع) حکمیت را قبول کرد اگر امام حق بود، دستور نمی داد که جنگ کنیم سپس آن را کنار بگذاریم و به این علت به علی(ع) و معاویه کافر شدند(فخر رازی، اعتقادات، ۱، ۴۶). خوارج به بیست فرقه تقسیم شده‌اند(همان، ص۵۱). مفید گاهی به کلمه محکمه(۵۲، ۵۶، ۱۲۲، ۱۲۳) و بیشتر کلمه خوارج(۵۳، ۴۸، ۱۲۱، ۱۲۵) را آورده است. (ع)

۴۰. مخلوق بودن قرآن: به نظر شیخ مفید کلام خداوند یعنی قرآن محدث است(حادث شده است) و مخلوق نیست و روایات زیادی از مذهب امامیه رسیده است که مخلوق بودن قرآن را منع می کند، زیرا گاه در لغت مخلوق به معنای مکذوب(تکذیب شده و دروغ) آمده همان گونه که خداوند هم در قرآن فرموده است: «انما تعدون من دون الله او ثأناً و تخلقون افکاً».(عنکبوت/۱۷) (در حقیقت شما به جای خدا بت‌هایی را می‌پرستید که از الوهیت بهره‌وری ندارند و در این که آنها را خدا می نامید و پرستش می‌کنید دروغ می‌بافید) و در جای دیگر برای منکرین توحید فرموده است «ما سمعنا بهذا فی المله الاخره ان هذا الا اختلاق»۴۱ (ما در آخرین آئین که مردم این عصر آن را پذیرفته‌اند سخن از توحید نشنیده‌ایم این از افسانه‌های گذشتگان است و پسندیده این دوران نیست این چیزی جز دروغ بافی نیست). پس مخلوق گفتن به قرآن بی‌اساس است زیرا به معنای کذب است آن گونه که مشرکان و گمراهان می‌پندارند، لذا به جای لفظ «مخلوق» لفظ «محدث» را به کار می‌بریم چون سخن خداوند و کتاب وحی اوست و از جانب او فرستاده شده و ازلی و قدیم نیست(ر.ک *اوائل المقالات*. حاشیه چرندابی. ۱۵۶). (الف)

۴۱. ابوالقاسم بلخی(۳۱۹ق/۹۳۱م) رئیس مکتب معتزله بغداد. عبدالله بن احمد بن محمد معروف به کعبی، اهل بلخ بود و مدت طولانی در بغداد سکنی گزید و سرانجام به بلخ برگشت و در آنجا درگذشت. وی در بغداد بیش از خراسان شناخته شده بود. در خراسان عده‌ی کثیری به وسیله‌ی او هدایت شدند. آثار بسیاری دارد مانند عیون المسائل و کتابی به نام مقالات ابوالقاسم، مناظراتی نیز با مخالفان داشته است(ابن مرتضی، طبقات، ۸۷/۸۹). بیشتر مطالب کتاب مسائل الخلاف ابورشید نیشابوری در رد عقاید اوست ابوالقاسم بلخی با ابومحمد حسن بن موسی نوبختی(۳۰۰ق/۹۱۲م) عالم شیعه مناظره داشته است. به نظر مارتین مکدرموت، شیخ مفید در بسیاری از نظریاتش به ابوالقاسم بلخی متکی است(اندیشه‌های کلامی، ۵۲۱) البته مفید در کتاب اوائل مطالب بسیاری از بلخی نقل کرده است و از جمله مطالبی که بین مفید و نظر امامیه با بلخی اشتراک است. در بحث‌های صفات خدا(۵۳)، دیدار محتضر با ملائکه(۷۵) جواهر و اعراض(۹۷-۹۶) در اجسام(۹۷)، در فلک(۹۹) در مورد زمین و خلاء و ملاء(۹۹) مکان(۱۰۰) طبع(۱۰۱) و متولدات(۱۰۳) است اما شیخ مفید کتاب نقض الخمس عشره مسائل علی البلخی را در نقض برخی از آراء او نوشته است. (ع)

۴۲. برای هشام بن حکم و رد انحرافاتی که در مورد او مطرح است به کتاب‌های هشام بن الحکم عبدالله نعمه و هشام بن الحکم مدافع حریم ولایت احمد صفایی مراجعه شود. همین طور شماره ۱۵ پانویس‌ها. (ع)

۴۳. جهم بن صفوان(۱۲۸ق/۷۴۵م) از جبرگرایان: ابومحرز جهم بن صفوان سمرقندی از موالی بنی راسب و مؤسس فرقه‌ی جهمیه. وی در زمان بنی مروان با حارث بن سریح بر ضد نصر بن سیار قیام کرد و به دستور نصر سالم بن احوز مازنی او را دستگیر کرده و به قتل رساند(ابن خلدون، تاریخ، ۱۴۵/۳). جهم معتقد بود انسان بر هیچ چیز قادر نیست و در افعال خود مجبور و از قدرت و اراده و اختیار بی بهره است. او خدا را شیء نمی‌دانست زیرا شیء محدث است او خدا را ایجاد کننده‌ی شی می‌دانست و علم خدا را غیر خدا و محدث می‌دانست. معتقد بود که بهشت و دوزخ فانی می‌شوند و ایمان را قلبی می‌دانست بدون اقرار و عمل.

همه‌ی کارهای را به خدا نسبت می‌داد و بندگان را هم چون درخت‌هایی می‌دانست که از باد به جنبش درمی‌آیند و در حقیقت کار خداست و نسبت افعال به انسان مجازی است(مقدسی، البدء و التاریخ، ۱۴۶/۵). جهم معتقد بود هر کسی خدا را بشناسد و سپس به زبان او را انکار کند کافر نمی‌شود زیرا علم و معرفت با انکار زبانی از میان نمی‌رود. بنابراین چنین کسی مؤمن است(شهرستانی، الملل و النحل، ۱، ۸۷). مفید در بحث علم خداوند متعال به اشیاء قبل از پدید آمدن آنها(علم به معدوم) عنوان کرده که جهم بن صفوان گمان می‌کرد که علم خدا به معدوم تعلق نمی‌گیرد در حالی که مفید خلاف این معتقد است(اوائل، ۵۵) و در مورد این که خداوند انسان را جز بر اساس گناه عذاب نمی‌کند آورده است جهم بن صفوان خلاف آن معتقد بود که خداوند هر که را مجبور به انجام گناه کرده عذاب می‌کند(اوائل، ۶۱). (ع)

۴۴. اهل جبر و یا جبریه کسانی هستند که تمام افعال بندگان را به خدای متعال نسبت می‌دهند و برای انسان هیچ گونه اختیاری قائل نبودند. جبریه خالص جهمیه و نجاریه، ضراریه هستند(شهرستانی، *الملل و النحل*، ۱، ۸۸). مفید در «مسائل السرویه»در پاسخ سئوال هفتم درباره مجبره می‌گوید مجبران کافرند. آنان خدا را نمی‌شناسند و در نتیجه از ایمان خارج گشته و به اهل کفر و ظلم تعلق دارند. اعمالی که برای تقرب به خدا انجام می‌دهند برایشان سودی ندارد و شناختن پیامبران و امامان بر ایشان امکان پذیر نیست. صدقه دادن به آنها را جایز نمی‌داند(*المسائل السرویه*، ۷۰). (الف)

۴۵. هشام بن عمرو فوطی(۲۲۶ق/) از معتزله بصره: شیبانی و اهل بصره بود و نزد شیعه و سنی اهمیت داشت و از طبقه ششم معتزله بصره شمرده می‌شود(ابن مرتضی، طبقات، ۶۱). او را از اصحاب ابوهذیل علاف شمرده‌اند. زمانی که از وی رو برگرداند، معتزلیان نیز از فوطی برگشتند. آثاری داشته است چون کتاب المخلوق، الرد علی الاصم فی نفی الحرکات، خلق القرآن، التوحید، جواب اهل خراسان، کتاب الی اهل البصره، کتاب علی ابی الهذیل فی النعیم و غیره(ابن ندیم، فهرست، ۲۱۴). در اوائل المقالات شیخ مفید در مبحث علم خداوند به معدوم و بحث مقطوع و موصول به او اشاره کرده است. در مورد علم خداوند هشام بن عمرو فکر می‌کرد که به معدوم تعلق نمی‌گیرد و تنها بر موجود قرار می‌گیرد و اگر خداوند از چیزها پیش از وقوع آنها آگاهی داشت، امتحان کردن از جانب او کار درستی نبود(اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۵۸؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱، ۷۵). در حالی که مفید معتقد است که خدا از همه‌ی حوادث آینده و ممکن آگاه است چه آنها که اتفاق خواهد افتاد و چه آنها که چنین نخواهد شد(اوائل المقالات، ۵۵). در بحث مقطوع و موصول هشام معتقد است حکم دو نفر یکی ابتدا مؤمن باشد و بعد مرتد و کافر بمیرد و دیگری کافر و فاسق بوده و بعد مسلمان بمیرد این است آن کسی که مسلمان مرده خداوند پیوسته از او راضی بوده و از شخصی که کافر مرده ناراضی بوده است(ابن حزم، الفصل، ۴۸/۴) یعنی هیچ یک از کارهای نیک شخص اول شایسته پاداش نیست. مفید در این جا معتقد به دو نیت است یکی آن که در بین عمل سست می‌شود و عمل ناتمام می‌ماند که ارزشی ندارد اما دیگر نیتی است که به قصد قربت انجام می‌گیرد و سستی در آن راه ندارد(اوائل المقالات، ۹۳). (ع)

۴۶. نظریه‌ی احوال ابوهاشم جبائی: منظور از نظریه ی احوال این است که خداوند ذاتاً صفاتی ندارد بلکه احوالی دارد که ما از آن احوال متوجه می‌شویم که خداوند صفت عالم و قادر و حی و قیوم و... را دارد و این صفات در او موجود است نه معدوم(بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ۱، ۳۷۷ تا ۳۸۰). جبائی معتقد است سمیع و بصیر «قدیم» یک صفت اضافی است و بصریان گویند خدا در مرید بودن یک صفت اضافی

دارد(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۴۹۵). سید مرتضی علاوه بر پذیرفتن آموزه‌ی احوال که مفید رد کرده بود در این که سمیع و بصیر بودن خدا را فرع و نتیجه مدرک بودن او می‌دانست از نظر دیگری از معتزلیان بصره پیروی می‌کرد عقیده بغدادیان که مفید به آن اعتقاد داشت این بود که صفات سمیع و بصیر و مدرک به معنای چیزی جز علم خدا نیست(اوائل المقالات، ۲۲ و ۲۳؛ ۶۱ و ۶۲). (الف)

۴۷. ابراهیم نظّام(۲۳۱ق) از معتزله بصره: ابواسحاق ابراهیم بن سیار النظام از طبقه ششم معتزله که قرآن و تورات و انجیل و زبور را همراه تفسیرشان از حفظ داشت(ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ۵۰). جاحظ شاگرد او بوده است و اظهار داشته کسی در علم کلام و فقه عالم تر ازنظام ندیده است(همان، ۵۲). خواهرزاده و شاگرد ابوالهذیل علاف بوده است و مذهب اعتزال را از او فرا گرفت. نظام با هشام بن حاکم رفت و آمد داشت و بحث جسم بودن رنگ‌ها و مزه‌ها را از او فرا گرفت(بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۱۴/۱). بین نظام و هشام بن حکم مناظراتی بوده است. کتابی در رد ارسطو داشته همین طور کتاب‌های اثبات الرسل، التوحید، الرد علی الدهریه، الرد علی اصحاب الاثنین، کتاب التولد، کتاب الوعید، الجواهر و الاعراض، الرد علی المرجئه از اوست(ابن ندیم، فهرست، ۲۰۶). فرقه‌ای به نام نظامیه منسوب به او هستند. شیخ مفید در اوائل المقالات درمسئله عدل خداوند(اوائل المقالات، ۵۷)، اعجاز قرآن(همان، ۶۳)، طبایع چهارگانه(همان، ۲۰۲) و متولدات(۱۰۳) نظر نظام را مطرح کرده است. در زمینه عدل دیدگاه نظام با مفید و بسیاری از معتزله متفاوت است. نظام معتقد بود که خداوند قدرت بر ظلم و دروغ ندارد و جز نیکی انجام نمی‌دهد(اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۵۵/۱) مفید معتقد است همان طور که خداوند بر عدل تواناست بر خلاف آن هم تواناست البته او ستم نمی‌کند(اوائل المقالات، ۵۶). در زمینه اعجاز قرآن نظام گفته جنبه اعجاز قرآن به خاطر اطلاعاتی است که از عالم غیب در آن آمده است اما ترکیب و تدوین قرآن، چیزی است که اگر خدا سبب ایجاد ناتوانی در مردمان نشود، می‌توانند مثل آن را فراهم آورند(اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۲۵/۱). شیخ مفید با این نظر نظام موافق است که خداوند مردم را منصرف کرده است(اوائل المقالات، ۶۳). به نظر مفید نظام به عناصر و طبایع چهارگانه چون دیگر موحدین اعتقاد داشت(اوائل المقالات، ۱۰۲). نظام معتقد بود که جزء به صورتی نامحدود تقسیم پذیر است بنابراین چیزی به نام ذره یا جزء لایتجزی یعنی اتم وجود ندارد(اشعری، مقالات الاسلامیین، ۳۱۸) در حالی که مفید معتقد است جواهر اجزایی هستند که اجسام از آنها فراهم می‌شود و هر یک از آنها قسمت پذیر نیستند(اوائل، ۹۸). عقیده‌ی دیگر نظام این است که جواهر هستی دائم و باقی نیستند در حالی که مفید معتقد است جواهر از چیزهایی است که بقاء و دوام بر آنها صدق کرده و تنها با برداشته شدن بقا از آنها از جهان فانی می‌شوند(اوائل المقالات، ۹۷). بنابر اظهار مفید در زمینه متولدات نظر نظام خلاف همه‌ی اهل عدل است(اوائل المقالات، ۱۰۳ و ۱۰۴). (الف)

۴۸. اصحاب مخلوق کسانی هستند که کارهای انسان را آفریده‌ی خداوند می‌دانند و به عبارت دیگر به جبر معتقد هستند. رجوع کنید به ش ۱۴ پی نوشت‌ها.

۴۹. اصلح: هر عملی که از فساد عاری باشد. یعنی کاری که به خوبی روی آورده ودر قوام این جهان و بقاء نوع انسانی مؤثربوده و منجر به سعادت جاودانه گردد صلاح نامیده می‌شود و هر گاه دو عمل شایسته باشد و یکی از آنها به خیر مطلق نزدیک‌تر باشد اصلح خواهد بود(مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*. ۲۴). «اصلح در دنیا بر خداوند متعال واجب نیست، در حالی که بغدادیان با این عقیده مخالف هستند و آن را بر خداوند واجب می‌دانند»(نیسابوری،*الحدود المعجم*،۱۰۲). شیخ طوسی و شیخ مفید و

ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی گفته‌اند اصلح بر خداوند واجب نیست وی بلخی آن را بر خداوند واجب می‌داند و این نظر مذهب اهل بغداد و گروهی از بصریون است. ابوالحسین بصری گفته گاه بر خداوند واجب است و گاه واجب نیست. در کشف المراد آمده گاه برای اصلح داعی وجود داشته و مانعی هم جلو آن را نمی‌گیرد هر چند در این مورد نظرات گوناگون است(علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ۴۶۵). ابن براج می‌گوید تمامی افعال خداوند بر انسان‌هابه صلاح آنان است در غیر این صورت کار وی عبث خواهد بود و خداوند فعل عبث انجام نمی‌دهد(قاضی ابن براج، *جواهر الفقه*، ۲۴۷). در جای دیگر شیخ طوسی معتقد است که خداوند کاری که برای بندگان اصلح باشد مانند طولانی شدن عمر یا کوتاه شدن آن، سلامتی یا بیماری، بی‌نیازی یا تنگدستی انجام می دهد و اگر به صلاح آنان نباشد انجام نمی‌دهد(شیخ طوسی، *الرسایل العشر*، ۳۱۶). مفید معتقد است که اعمال خداوند بر اساس عدل و عظمت اوست به همین جهت آفریدگان را برای خیر و سود خودشان آفریده است و هر کاری که اصلح و شایسته‌تر است برای آنان قرار می‌دهد(*اوائل المقالات*، حاشیه چرندابی، ۵۹). (الف)

۵۰. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی(۳۰۳ق/۹۱۶م) از معتزله بصره از طبقه هشتم معتزله و کسی بود که کلام را آسان کرد و مشکلات آن را برطرف نمود. فقیه و زاهد بود و در مناظره قوی. بعد از ابوالهذیل علاف مانند او نبود به عبارتی از نظر تقوا بر او برتری داشت(ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ۸۴). فرقه‌ی جبائیه به او منسوب است. ابوسهل نوبختی متکلم شیعی با او جلساتی داشته است که کتاب مجالسه مع ابی علی الجبائی بالاهواز(طوسی، الفهرست، ۴۹) را نوشت همین طور حسن بن موسی نوبختی کتاب الرد علی ابی علی الجبائی فی رده علی المنجمین(خویی، معجم رجال، ۱۵۳/۶) را نوشت مفید هم کتاب الرد علی الجبایی فی التفسیر داشته است. در کتاب اوائل المقالات بارها نظریات جبایی و پسرش ذکر شده است و در مواردی با نظر او اختلاف دارد و در پاره‌ای موارد مشترک است مثلاً جبایی معتقد است که اهل آخرت در انجام اعمال اختیار ندارند ولی مفید می‌گوید ساکنان بهشت تکلیفی ندارند زیرا تکلیف به معنی مجبور بودن به کاری است که بر طبع آدمی سنگینی می‌کند(اوائل المقالات، ۹۲) و در نظریه جواهر و اعراض نظر مفید با ابوعلی جبایی و بلخی نزدیک است. ولی با ابوهاشم پسر ابوعلی جبایی اختلاف دارد(همان، ۹۶). نظریات مشترک مفید با ابوعلی جبایی بیشتر از نظریات او با ابوهاشم است. البته در مواردی نظریه ابوعلی و ابوهایشم یکی است از جمله در حرکت جسم ابوعلی جبایی و ابوهاشم با بغدادیان و مفید اختلاف دارند(اوائل المقالات، ۱۳۰). (ع)

۵۱. عصمت: عبارت است از یک لطف پنهانی و نامرئی که خداوند به بعضی از مکلفان می‌دهد به این صورت که به او چشم باطن می دهد تا حقایق را آن گونه که هستند بینند و حقیقت گناه را هم مشاهده کند و به طرف گناه نرود و این شخص با این که قدرت بر ترک واجب و انجام حرام دارد، هرگز اقدام به آن نمی‌کند. متکلمان امامیه معتقدند که انبیاء و امامان(ع) از همه‌ی گناهان کبیره و صغیره در هر حالی از حالات چه در حال عمد و چه در حال سهو از آغاز تا پایان عمر منزه و معصوم‌اند و جهل و نقص و نافرمانی در آنان راه ندارد و برای گفته‌ی خود دلایل نقلی و عقلی هم ذکر می‌کنند(محمدی، شرح کشف المراد، ۳۵۸-۳۵۵). مفید معتقد است محفوظ ماندن از گناه وعصمت شامل مصونیت از سهو نیز می‌باشد و احتمال می‌دهد که این موهبت پیش از تکلیف به دعوت در آنان وجود داشته باشد ولی قطعی نمی‌گوید(مفید، تصحیح الاعتقاد، ۶۲؛ اوائل المقالات، ۶۲). (الف)

۵۲. اعجاز قرآن: همه علمای خاصه و عامه جز تعدادی اندکی از آنان معتقدند قرآن بالاترین درجه فصاحت و بلاغت و فنون ادبی را که در میان فصیحان عرب و دانشمندان فرقه‌هامشهور است، دارا می‌باشد و دربردارنده دقیق‌ترین علوم الهی مانند علم به مبدأ و معاد، مکارم اخلاق، حکمت علمی و عملی، مصالح دینی و دنیوی است که تنها برای اندیشمندان ظهور می‌کند. اما دیدگاه دیگری که در این زمینه وجود دارد مانند نظام که شیخ مفید هم به آن اشاره کرده معتقد است که کسانی بوده‌اند که دست به این مسابقه بزنند اما خداوند آنان را به دلیل لطف رسانی بر بندگان منصرف کرده تا دلیل بر نبوت پیامبر باشد و ابواسحاق نصیبی و عباد بن سلیمان صیمری با نظام موافق‌اند. ظاهراً شیخ مفید هم فقط در کتاب *اوائل* با این نظریه موافق است(ر.ک *اوائل المقالات*، حاشیه چرندابی، ۱۶۶ و ۱۶۷). ولی در کتاب *المسائل العکبریه*(۹۲، پرسش۳۴) نظریه نظام را رها کرده و به گونه‌ای استدلال کرده که فصاحت خدا از حد توانائی بشر بیرون است(ر.ک مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۱۱۸ تا ۱۲۰) و مردمان به جهت علو مقام درونی قرآن از تقلید کردن آن ناتوانند. (الف).

زیاده و نقصان در قرآن: زیادی و نقصان و تحریف قرآن از سه جهت قابل بحث است:

۱. منظور از تحریف یعنی کلامی که جزء قرآن نبوده به آن افزوده شود.

۲. تحریف به معنی وقوع نقص در قرآن یعنی عده‌ای در آن تصرف کرده و قسمتی از قرآن یا سوره یا کل یک سوره را حذف کرده باشند.

۳. منظور از تحریف اخلال و تصرف در نظم قرآن و تألیف آن باشد مثلاً آیه یا سوره‌ای را جا به جا کرده باشند.

در مورد اولی همه علما عامه و خاصه معتقدند که چنین امری اتفاق نیفتاده و نصوص فراوانی در این زمینه وجود دارد به گونه‌ای که جزء بدیهیات عقلی. در مورد دومی تنها گروه ضعیفی از مسلمانان با تکیه بر روایات شاذ و مرسل قائل شده‌اند که آن روایات قابل اعتماد نیستند و عقل آنها را رد نموده و شواهد تاریخی نیز منکر آن است و در زمان خود پیامبر در حضور آن حضرت قرآن با وجود قاریان قوی مانند زیدبن ثابت، عبدالله بن مسعود جمع و تدوین گردیده و از هر گونه نقص محفوظ مانده است. شاهد این مطلب خود قرآن است که می فرماید: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون. حجر/۹». «ولا یأتیه الباطل من بین یدیه» پس ادعای نقص در قرآن مخالف با نص صریح قرآنی است. در مورد سومی هم با توجه به جمع و تدوین و نظم در آیات و سوره‌هاکه بنا بر قول مشهور در زمان خود پیامبر اتفاق افتاده جای هیچ گونه تردیدی نیست و لذا در مورد سوم هم منتفی است دلایل فراوانی وجود دارد که به منبع ذیل مراجعه شود(الحلی، *القرآن و العقیده*، ۷۹ تا ۹۱). شیخ مفید این مسأله را در سه کتاب خود «*المسائل السرویه*، ۸۱» و «*المسائل العکبریه*، پرسش۴۹» و «*اوائل المقالات*، ۸۱ و ۸۲» در قالب چهار سؤال مطرح نموده است:

۱. آیا ترتیب صحیح متن اصلی تغییر پیدا کرده است؟

۲. آیا جزئی از متن اصلی حذف شده است؟

۳. آیا چیزی بر آن افزوده شده است؟

۴. تلقی شیعه مؤمن نسبت به متن اصلی قرآن به صورت موجود باید چگونه باشد؟

در هر سه کتاب مفید پاسخ هایی که به سئوال اول می دهد یکسان است یعنی ترتیب اصلی قرآن تغییر یافته و لی به متن افزوده نشده است درباره‌ی پرسش دوم «*المسائل العکبریه*» ساکت است ولی در «*المسائل*

السرویه» گفته است چیزهایی از قرآن حذف شده است ولی در «*اوائل*» می‌گوید آنچه حذف شده جزئی از خود متن قرآن نیست بلکه تغییر صحیحی است که می بایست با متن همراه باشد و با این پاسخ در اوائل نیازی به سئوال چهارم نداشته است(السرویه. ۸۱) و خلاصه می توان گفت درباره‌ی تمامیت و درستی متن قرآن در میان امامیه دو اعتقاد وجود دارد. بعضی حتی پیش از مفید متن عثمان را درست می‌دانستند و گروهی دیگر هم چون نوبختیان علی رغم تمایلی که به اعتزال داشتند معتقد بودند که در متن قرآن اضافه و نقصانی صورت گرفته است. مفید از هر دو نظریه دفاع کرده ولی در نهایت نظر او احتمالاً این بوده که متن قرآن به همان صورت که هست تمام و کامل است(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۱۳۳). (مطالب بیشتری در مبحث نسخ بیان شد). قابل توجه آن که ببینیم کدام یک از این کتاب‌هامتأخرتر است؟ بنابر اشاره‌ای که خود مفید در اوایل کرده و گفته است که در بحث با معتزلیان متمایل به یک طرف بود و اکنون متمایل به طرف دیگر است چنان بر می آید که اوایل متأخر بوده است(مکدرموت، *اندیشه های کلامی مفید*، ۱۲۸). (الف)

۵۳. تناسخ به معنای انتقال روح از جسمی به جسم دیگر، یعنی انتقال روح انسان به جسم انسانی دیگر و کلمات مسخ و رسخ و نسخ هم گفته‌اند. مسخ: انتقال روح انسان به جسم حیوان. رسخ: انتقال روح انسان به جسم گیاه و فسخ: انتقال روح انسان به جماد(تهانوی، اصطلاح، ذیل ماده؛ ابن حزم، الفصل، ۱، ۱۶۵). در کتاب‌های شیعه عقاید اهل تناسخ به شدت محکوم شده است(صدوق، الاعتقادات، ۶۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ۳۲۰/۴). غلات شیعه اعتقاد به تناسخ دارند(مفید،اوائل المقالات، ۶۹). در بین مسلمانان نخستین کسانی که به تناسخ اعتقاد داشتند غلات بودند. تعداد اندکی از معتزله هم اعتقاد به تناسخ داشتند. کتاب‌هایی بر ضد اهل تناسخ نوشته شده است مثلاً ابوعلی جبایی(د.۳۰۳) و ابوالحسن اشعری(۲۳۴) و عبدالجبارکتابی در این باره داشته‌اند. مفید در بحث پیامبری معتقد است بر اساس شایستگی است بر خلاف اهل تناسخ منتسب به شیعه(اوائل المقالات، ۳۵). وی سخت با اعتقاد به تناسخ مخالف است و به ابن بابویه حمله کرده که چرا احادیثی را باور کرده یا به تفسیر لفظی آنها پرداخته که بنابر آنها ارواح پیش از اجساد وجود دارند و دوام و بقای ارواح از خود آنهاست به نظر مفید این تعلیمات راه را برای طرفداران مذهب تناسخ هموار می‌کند(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی مفید، ۱۵۶). (ع)

۵۴. مفوضه کسانی هستند که معتقدند خداوند متعال حضرت محمد را بیافرید و تدبیر عالم را به او واگذار کرد و خالق جهان و مدبر اول است محمد نیز پس از خود امور جهان و تدبیر آن را به علی واگذار کرد و او مدبر ثانی است(اشعری، المقالات الاسلامیین، ۲۳۸) همین طور معتقدند خداوند امور عالم را به حضرت محمد سپس به حضرت علی و سرانجام به دیگران واگذار کرد. آنها می‌گویند خداوند روح علی و فرزندان او را خلق کرد و عالم را به ایشان تفویض نمود و ایشان زمین و آسمان و اهل آن را بیافرینند(فخر رازی، اعتقادات، ۵۹) در زمینه آشنا بودن ائمه با همه‌ی صنایع و زبان‌ها، مفید معتقد است که این مطلب واجب نیست و برایش ثابت نشده است ولی مفوضه آن را واجب می‌دانند(اوائل المقالات، ۶۷) همین طور در مورد درد داشتن و پیر شدن و مردن ائمه نوشته که پیروان مفوضه با اهل توحید مخالف هستند(همان، ۷۲) و امامان را خود به خود عالم به غیب می‌دانند(اوائل المقالات، ۶۷). (ع)

۵۵. غلات: فرقه‌هایی از شیعه هستند که در حق ائمه خود غلو کرده و آنها را از حدود انسان خارج دانستند و آنها را به خدا تشبیه کردند. شهرستانی آنها را یازده گروه دانسته است(الملل و النحل، ۱، ۱۸۸-

۱۷۳) هم چون سبائیه، کاملیه، علیائیه، مغیریه، منصوریه، خطابیه، هشامیه، نعمانیه، نصیریه و اسحاقیه. غلات به تناسخ و حلول و تشبیه معتقدند. عقایدی که برای مفوضه نقل کرده برای گروهی از غلات هم آورده است و در بحث درد داشتن و پیر شدن و مردن پیامبر و ائمه آورده که غلات با اهل توحید مخالف هستند(اوائل المقالات، ۷۲) و در گفتار یا آشنا بودن ائمه با همه‌ی صنایع و زبان‌هاذکر کرده که غلات واجب دانسته اند(همان، ۶۷) هم چنین امامان را خود به خود عالم به غیب می دانند(همان جا). (ع)

۵۶. ابن اخشید(۳۲۶ق/۹۳۸م) از معتزله و مؤسس مکتب اخشیدیه: ابوبکر احمدبن علی از فضلا و پرهیزکاران و زاهدان معتزله که با درآمد مزرعه‌اش زندگی می‌کرد. پدرش از پادشاهان ترک فرغانه بود(ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۴، ۱۸۶). وی ابتدا در بصره می‌زیست بعد به بغداد رفت و مکتب خود را تأسیس کرد که با مکتب ابوهاشم جبایی فرق داشت و به اخشیدیه معروف گردید(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی مفید، ۸) ابن مرتضی او را از طبقه نهم معتزله معرفی کرده است(طبقات المعتزله، ۱۰۰) از کتاب هایش المعرفه فی الاصول، نقل القرآن، الاجماع، النقض علی الخالدی فی الارجاء، اختصار، کتاب ابی علی فی النفی و الاثبات و غیره می باشد(ابن الندیم، فهرست، ۲۲۰). در قرن سوم هجری سه گروه از معتزله در بغداد بودند: مکتب قدیم بغداد، اخشیدیه و بهشمیه یا مکتب بصره که پیروان ابوهاشم جبایی بودند(مکدرموت، اندیشه کلامی مفید، ۸). گفته شده بر خلاف همه ی معتزله که به رؤیت خداوند قائل نیستند ابن اخشید این این مطلب اعتقاد داشت(مقدسی، البدء و التاریخ، ۶۹). مفید در بحث معجزه به او پرداخته است. ابن اخشید بر خلاف دیگر معتزله معجزه را از جانب ائمه و صالحان روا می‌داشت(مفید، اوائل المقالات، ۶۹). شیخ مفید کتابی به نام الرد علی ابن الاخشید فی الامامه دارد(نجاشی، رجال، ۴۰۲). (ع)

۵۷. نواب خاص ائمه: با شروع غیبت صغری از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ق/ ۸۷۴ تا۹۴۱م چهار تن به نام‌های عثمان بن سعید، محمد بن عثمان(مدت سفارت این دو ۳۰۵-۲۲۶ق/۹۱۷-۸۷۴م)، حسین بن روح نوبختی(مدت سفارت ۳۲۶-۳۵ق/۹۳۷-۹۱۷م) و علی بن محمد سمره ای(مدت سفارت ۳۲۹-۳۲۶ق/۹۴۱-۹۳۷م) به عنوان نایب خاص امام دوازدهم(ع) تعیین گردیدند که غیر از این چهار نفر نایب خاص، نواب دیگری هم بودند که در ارتباط با نواب خاص و مردم فعالیت می‌کردند. به عقیده‌ی امامیه انتخاب نواب چهارگانه با انتصاب امام دوازدهم(ع) صورت گرفته است. ابوسهل اسماعیل نوبختی(۳۱۱ق/۹۲۳م) در همان زمان به شخص که از او پرسید تو چرا به عنوان نایب امام انتخاب نشد می‌گفت: ائمه بهتر از هر کس می‌داند چه کسی را به این سمت برگزینند(طوسی، الغیبه، ۳۹۱). شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات نام نواب را نیاورده است. ولی معتقد است ظهور معجزه از نواب ممکن است(اوائل المقالات، ۶۹). (ع)

۵۸. فرق پیامبران و ائمه: در مورد فرق پیامبران و ائمه در اوائل آمده است شرافت ائمه در مقایسه با نبی اکرم(ص) فرع او بوده و علوم و فضایلشان از علم آن حضرت گرفته شده اما در مقایسه با سایر پیامبران گذشته بعید نیست که ائمه برتر از انبیاء باشند زیرا در میان ائمه کسانی هستند که جهاد فراوان در راه خدا نموده و بر شدائد صبر کرده و از نظر علمی و ادبی و اخلاقی و اجتماعی منافع زیادی به بشریت رساندند جز این که نبی نبودند. و ثابت است که خلافت درجه والائی است که خداوند به برترین پیامبران اعطا می کند و در حدیثی که رسول اکرم(ص) فرموده‌اند «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» و در جای دیگر آمده افضل من انبیاء بنی اسرائیل مشخص است که ائمه قطعاً مد نظر بوده اند. همین طور امیر المؤمنین(ع) برادر و نفس پیامبر معرفی شده است و او بهترین مردم پس از پیامبر بوده و فاطمه(س) بهترین زنان عالم معرفی

شده‌اند(*اوائل المقالات*، حاشیه چرندابی، ۱۷۷ و ۱۷۸). شیخ مفید در یکجا می گوید به ائمه نمی‌توانیم شرعاً پیامبر بگوئیم ولی عقلاً مانعی ندارد زیرا آنان به چیزی که پیامبران دست یافتند رسیده‌اند(*اوائل المقالات*، ۴۵) و درجای دیگر از همین کتاب با احتیاط تمایل به این دارد که ائمه افضل از همه پیامبران جز پیامبر اسلام(ص) هستند. گروهی دیگر امامان را افضل از همه پیامبران جز پیامبران اولوالعزم می‌دانند و دسته‌ای نیز هر دو قول را رد کرد و معتقدند که همه پیامبران افضل از امامان هستند، شیخ مفید در پایان این مطلب می‌گوید رد یا قبول آن کار عقل نیست و اجماع هم وجود ندارد اما احادیث و آیاتی وجود دارد که نظر اول را تأیید می‌کند و از خدا می خواهد که او را از گمراهی نگه دارد و نیز امامان را افضل از فرشتگان می‌داند. ولی در افضلیت ائمه نسبت به فرشتگان شیخ مفید همان تردیدی را دارد که در برتری آنان نسبت به پیامبران داشت(*اوائل المقالات*. ۱۷۹). (الف)

۵۹. اهل تقصیر، کسانی از شیعیان هستند که امام را از جایگاه خود پایین می‌آورند. مقصره در مقابل مفوضه است. مفوضه معتقد بودند مقصره در حق ائمه کوتاهی می‌کنند در مقابل مقصره می‌گفتند شما بیش از حد برای ائمه اختیارات قائلید. در زمان شیخ صدوق علمای قم به عنوان مقصره مطرح شدند شیخ صدوق یکی از علامت‌های مفوضه بودن را این دانسته که آنها مشایخ و علمای قم را متهم به تقصیر کرده‌اند(صدوق، اعتقادات، ۱۰۰). شیخ مفید در این مورد می‌گوید: هر که قمی‌هارا مقصره دانست دلیل نمی‌شود که خودش غالی باشد زیرا تعدادی از این افراد قمی مقصره بودند. وی می‌گوید محمد بن حسن بن ولید استاد شیخ صدوق اگر درست بوده که سهو را از پیامبر و امام رد می‌کرده، جزو مقصره است(مفید، تصحیح الاعتقادات، ۱۳۵). (ع)

۶۰. ناسخ و منسوخ: نسخ در اصطلاح عبارت است از برداشتن حکم شرعی که ظاهراً اقتضای استمرار و دوام داشته و قرار دادن حکم شرعی دیگر به جای آن و به عبارت دیگر قانون مؤخر حکم قانون مقدم را بردارد که به دلیل اول «منسوخ» و به دلیل دوم «ناسخ» گویند(نیسابوری، الحدود المعجم، ۵۴) مانند حکم تغییر قبله مسلمین از بیت المقدس به طرف کعبه.

نسخ بر سه قسم است: ۱)نسخ حکم تنها، یعنی آیه ی مؤخر حکم آیه مقدم را بردارد بدون این که کاری به تلاوت آن داشته باشد مانند آیه حکم تازیانه برای زنان فاحشه که در سوره نور، آیه‌ی ۲ آمده و ناسخ حکم آیه «واللاتی یأتین الفاحشه»(نساء/۱۵) است این نوع نسخ را مشهور علمای شیعه و اهل سنت قبول دارند.

۲) نسخ تلاوت بدون نسخ حکم، مورد اختلاف است و اهل سنت می‌گویند در قرآن داریم ولی امامیه مخالفند چون معتقدند باید نسخ تلاوت با دلیل قطعی ثابت شود و الا منجر به تحریف قرآن می‌شود.

۳)نسخ تلاوت و حکم با هم، که مورد اختلاف است.

نسخ قرآن تنها باید با قرآن یا خبر متواتر یا اجماع قطعی صورت می گیرد و با دلیل ظنی و خبر واحد نمی شود حکم قرآن را نسخ کرد و اتفاق هم نیفتاده است هر چند برخی معتقدند که نسخ قرآن تنها با قرآن صحیح است و با سنت حتی برخی متواتر، قرآن نسخ نمی‌شود این نظر اکثر امامیه و گروهی از فقهای اهل سنت است(مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱) و لذا هر جا یقین به نسخ داریم یا یقین به عدم نسخ داریم به همان عمل می‌کنیم و در صورت شک اصل عدم نسخ را اجرا می‌کنیم(محمدی، شرح اصول فقه، ۳، ۹۷ تا ۱۱۳). شیخ مفید ناسخ و منسوخ را در قرآن قبول داشته و نسخ را عبارت از برداشتن حکم می‌داند نه عین تلاوت آیه یعنی چیزی که از جانب خداوند نازل شده باشد، هر چند گروهی از مخالفان، نسخ تلاوت را نیز قبول

دارند شیخ مفید نیز نسخ قرآن با قرآن را پذیرفته نه نسخ قرآن با سنت را. اما نسخ سنت به قرآن یا سنت با سنت را قبول دارد(مکدرموت، اندیشه های کلامی مفید، ۴۰۲؛ اوائل المقالات، ۱۴۰). شیخ مفید در جای دیگر می گوید اقوال امامان نمی‌تواند ناسخ یکدیگر باشد(مفید، التذکره باصول الفقه، ۴۵). (الف)

۶۱. زیاده و نقصان در قرآن: زیادی و نقصان و تحریف قرآن از سه جهت قابل بحث است:

۱. منظور از تحریف یعنی کلامی که جزء قرآن نبوده و به آن افزوده شود.

۲. تحریف به معنی وقوع نقص در قرآن یعنی عده‌ای در آن تصرف کرده و قسمتی از قرآن یا سوره یا کل یک سوره را حذف کرده باشند.

۳. منظور از تحریف اخلال و تصرف در نظم قرآن و تألیف آن باشد مثلاً آیه یا سوره‌ای را جا به جا کرده باشند.

در مورد اولی همه علما عامه و خاصه معتقدند که چنین امری اتفاق نیفتاده و نصوص فراوانی در این زمینه وجود دارد به گونه ای که جزء بدیهیات عقلی است. در مورد دومی تنها گروه ضعیفی از مسلمانان با تکیه بر روایات شاذ و مرسل قائل شده‌اند که آن روایات قابل اعتماد نیستند و عقل آنها را رد نموده و شواهد تاریخی نیز منکر آن است و در زمان خود پیامبر در حضور آن حضرت قرآن با وجود قاریان قوی مانند زیدبن ثابت، عبدالله بن مسعود جمع و تدوین گردیده و از هر گونه نقص محفوظ مانده است. شاهد این مطلب خود قرآن است که می فرماید: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون(حجر/۹)» (بی‌تردید ما خود این قرآن را فرو فرستادیم و قطعاً آن را از هر گونه تحریف مصون می داریم). «ولا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه (فصلت/۴۲)» (نه اکنون و نه در آینده(تا قیامت) باطل در آن راه نخواهد یافت). پس ادعای نقص در قرآن مخالف با نص صریح قرآنی است. در مورد سومی هم با توجه به جمع و تدوین و نظم در آیات و سوره‌هاکه بنا بر قول مشهور در زمان خود پیامبر اتفاق افتاده جای هیچ گونه تردیدی نیست و لذا در مورد سوم هم منتفی است و دلایل فراوانی وجود دارد که به منبع ذیل مراجعه شود(حلی، *القرآن و العقیده*، ۷۹ تا ۹۱). شیخ مفید این مسأله را در سه کتاب خود «*المسائل السرویه*، ۸۱» و «*المسائل العکبریه*، ۱۱۸، پرسش۴۹» و «*اوائل المقالات*، ۸۱ و ۸۲» در قالب چهار سؤال مطرح نموده است:

۱. آیا ترتیب صحیح متن اصلی تغییر پیدا کرده است؟

۲. آیا جزئی از متن اصلی حذف شده است؟

۳. آیا چیزی بر آن افزوده شده است؟

۴. تلقی شیعه مؤمن نسبت به متن اصلی قرآن به صورت موجود باید چگونه باشد؟

در هر سه کتاب مفید پاسخ‌هایی که به سئوال اول می‌دهد یکسان است یعنی ترتیب اصلی قرآن تغییر یافته و لی به متن افزوده نشده است درباره‌ی پرسش دوم «*المسائل العکبریه*» ساکت است ولی در «*المسائل السرویه*» گفته است چیزهایی از قرآن حذف شده است ولی در «*اوائل*» می‌گوید آنچه حذف شده جزئی از خود متن قرآن نیست بلکه تغییر صحیحی است که می‌بایست با متن همراه باشد و با این پاسخ در اوائل نیازی به سئوال چهارم نداشته است(السرویه. ۸۱) و خلاصه می‌توان گفت درباره‌ی تمامیت و درستی متن قرآن در میان امامیه دو اعتقاد وجود دارد. بعضی حتی پیش از مفید متن عثمان را درست می‌دانستند و گروهی دیگر هم چون نوبختیان علی رغم تمایلی که به اعتزال داشتند معتقد بودند که در متن قرآن اضافه و نقصانی صورت گرفته است. مفید از هر دو نظریه دفاع کرده ولی در نهایت نظر او احتمالاً این بوده که متن

قرآن به همان صورتی که هست تمام و کامل است(مکدرموت، *اندیشه های کلامی مفید*، ۱۳۳) و قابل توجه آن که ببینیم کدام یک از این کتاب‌ها متأخرتر است؟ بنابر اشاره‌ای که خود مفید در اوایل کرده و گفته است که در بحث با معتزلیان متمایل به یک طرف بوده و اکنون متمایل به طرف دیگر است چنان بر می‌آید که اوایل متأخر بوده است(همان، ۱۲۸). (الف)

۶۲. تحابط: یعنی گناهان و طاعات یکدیگر را از بین ببرند. شیخ مفید معتقد است میان گناهان و طاعت‌هاو میان ثواب و عقاب تحابط وجود ندارد در حالی که عده‌ای دیگر قائل به تحابط هستند (اوائل المقالات، ۸۲). به طور کلی در زمینه‌ی احباط دو نظریه وجود دارد:

۱) اکثر محققان منکر این معنا هستند و معتقدند هر گاه کسی کار خیری کند که مستحق ثواب باشد به او می‌دهند و ندادن ظلم است و عقاب حکمی جداگانه دارد که یا قابل عفو است یا با توبه جبران می‌شود یا مورد شفاعت قرار می‌گیرد و اگر هیچ کدام نبود پایان‌پذیر است و جهنم برای مؤمن عاصی پایدار نیست.

۲) گروه‌هایی از معتزله و در رأس آنها جبائیان این معنا را پذیرفته‌اند و خود این‌هادو دسته‌اند:

الف)پیروان ابوهاشم طرفدار موازنه هستند و می‌گویند نابود شدن ثواب یا عقاب به بیشتر بودن طرف مقابل آن است یعنی اگر گناه بزرگتر باشد ثواب کمتر را محو ساخته و آن مقدار اضافی از عقاب باقی می‌ماند و به دوزخ می‌رود و اگر ثواب بیشتر و گناه کمتر باشد مطلب عکس می‌شود یعنی گناه کمتر به وسیله ثواب بیشتر محو می‌شد و مقدار اضافی ثواب سبب ورود به بهشت می‌شود و اگر ثواب و عقاب مساوی بودند مانند دو دلیل متعارض با هم تعارض کرده و باعث سقوط یکدیگر شده‌اند.

ب)پیروان ابوعلی جبائی موازنه و اقل و اکثر را نپذیرفته بلکه معتقد است هر کدام از گناه یا ثواب که متأخر باشد آن دیگری را که متقدم است نابود می‌سازد و خود حاکم می‌گردد آن گاه آن که متأخر است چه ثواب یا عقاب چیزی از او کاسته نشده مانند دو خبری که یکی دیگری را نابود ساخته و خود حاکم می‌گردد(مفید، اوائل المقالات، حاشیه چرندابی، ۱۸۹؛ محمدی، شرح کشف المراد، ۵۵۴). (الف)

۶۳. عموم و خصوص: **عام** عبارت از مفهومی است که کلیه افراد و مصادیق خود را شامل می‌شود مانند همه دانشمندان به بشریت خدمت کرده‌اند. **خاص** بر خلاف عام برخی از افراد و مصادیق تحت عنوان خود را فرا می‌گیرد مانند دانشمندان خداشناس به بشریت خدمت کرده‌اند(محمدی، *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، ۸۳؛ محقق داماد، *اصول فقه*، ۱، ۷۷). برای تشخیص عام و خاص در بعضی موارد الفاظی وجود دارد اما بهترین ملاک تشخیص این‌هااز یکدیگر قرائن و نشانه‌هایی است که همراه آنان قرار می‌گیرد از دیدگاه شیخ مفید برخی از سخنان جنبه‌ی خصوصی و جزئی دارند ولی پاره‌ای از گفته‌هاعام است و معلوم نیست منظور از آن همه‌ی افرادی است که زیر پوشش آن قرار می‌گیرند یا تنها جمعی را در بر می‌گیرد؛ بنابراین مفید معتقد است که برای خاص‌ترین خاص یا عام‌ترین عام صیغه‌ای در لغت نیست و به وسیله‌ی نشانه‌هاو قرینه هایی که همراه آن است فهمیده می‌شود(*اوائل المقالات*، ۸۴). در جای دیگر می‌گوید عام نمی‌تواند از طریق قیاس یا اعتقاد شخص، خاص شود بلکه تنها به وسیله دلیل عقلی و قرآن و سنت ممکن است خاص شود به گفته ی او شخص باید به قرینه دیگری مثل قرآن یا حدیث یا دلیل عقلی متوسل شود(مفید، *التذکره باصول الفقه*، ۱۹۰؛ مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۳۷۸). (الف)

۶۴. استقادوا: از ریشه ی قَوَد گرفته شده و از باب استفعال است به معنای انتقام گرفتن، تلافی کردن، قصاص کردن و غالباً در معنای قصاص به کار می رود(فیض، *مبادی فقه و اصول*، ۳۵۲). قتل مؤمن سه حالت دارد: کشتن و قتل مؤمن سه حالت دارد: ۱.قتل عمد یعنی عمل و قصد هر دو عمدی است مثل این که وسیله‌ی کشنده‌ای را به قصد کشتن مؤمنی بردارد و او را بکشد که مجازاتش قصاص است مگر این که مصالحه بر دیه کنند که به مدت یک سال از مال خود به قاتل پرداخت می‌شود. ۲.قتل خطای محض، یعنی عمل و قصد هر دو خطا و از روی اشتباه است مثل این که در خواب به روی انسانی بیفتد و باعث کشته شدن او شود که مجازات ندارد بلکه ملزم به پرداخت دیه می‌شود(۱۰۰شتر) که عاقله در طول سه سال می‌پردازد. ۳. قتل شبه عمد عمل عمدی است و قصد خطایی، مثل این که به قصد کشتن فردی تیری را رها کند اما به شخص دیگری اصابت کند و مجازاتی ندارد بلکه ملزم به پرداخت خسارت دیه است و از مال خود باید بپردازد(آیتی و امینی، *تحریر الروضه*. ۴۷۱/۲ و ۴۷۲). (الف)

۶۵. علم ضروری و اکتسابی: علم ضروری آن است که عقل قدرت دریافت آن را به روشنی دارد و نیاز به دلیل و برهان هم ندارد و غالباً به این علم بدیهی هم می‌گویند مانند آگاهی انسان به خودش و این علم دارای اقسامی است نظیر: اولیات، محسوسات، تجربیات، حدسیات، متواترات و خطریات که شرح آنها در علم منطق آمده است. علم اکتسابی عبارت از آن است که انسان با تلاش و اختیار خودش به واسطه خداوند(از طریق خداوند) به دست می‌آورد و بدون حجت و دلیل به دست نمی‌آید و آن را نظری نیز می‌گویند(حلی، *کشف المراد*، ۳۲۳ و ۳۲۴؛ مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*، ۲۳۳). مانند علم به خداوند و انبیاء و فرشتگان. (الف)

۶۶. قدریه، اهل قدر کسانی هستند که معتقدند بنده مخیر است و مجبور نمی‌باشد. آنها معتقدند اختیار در دست ماست و اطاعت و معصیت و خیر و شر، فعل بندگان است نه به قضا و قدر و نه خواست کسی دیگر. اراده و مشیت خداوند هم با ما کاری ندارد. معبد بن خالد جهنی بصری(د.۸۰ق/۶۹۹م) نخستین کسی بود که این فکر را مطرح کرد. پس از او غیلان دمشقی این عقیده را انتشار داد. به اعتقاد او ایمان را کمی و زیادی نیست و مردم در آن بر یکدیگر برتر ندارند. او به نفی صفات و خلق قرآن باور داشت و خیر و شر را از جانب بنده می‌دانست. غیلان مردم را به شورش بر ضد امویان تشویق کرد و به سیاست های مالی آنها انتقاد می‌کرد به همین جهت هشام بن عبدالملک او را دستگیر و اعدام کرد(ابن اثیر، الکامل، ۲۶۳/۵). قدریان بنا بر تعریفی که از ایمان کرده‌اند جزو مرجئه به شمار می‌روند در مسئله عدل به معتزله نزدیک‌تر بودند (مکدرموت، اندیشه‌های کلامی مفید، ۳۳۷). شیخ مفید اصحاب حدیث از قدریه(اوائل المقالات، ۱۲۱) و اهل قدر و اجبار(همان، ۱۰۳) و اهل قدر و ارجاء(همان، ۸۸) را در کتاب خود آورده است. (ع)

۶۷. خبر واحد و خبر متواتر: به طور کلی اخباری که از معصوم(ع) نقل می‌شود دو نوع است: ۱.خبر متواتر. ۲.خبر واحد. خبر متواتر به خبری که برای شنونده آرامش دهنده و اطمینان‌آور باشد و شک را از دل ببرد و یقین را ایجاد کند و به صورت پیاپی نقل شده باشد به گونه‌ای که توافق ناقلان بر دروغ محال باشد خبر متواتر گویند. نظیر آگاهی به وجود مکه، کلام الله بودن قرآن و موارد دیگر. در مورد تعداد خبر دهندگان اختلاف وجود دارد و تعداد آن را ۵، ۱۲، ۲۰، ۴۰، ۷۰، ۱۱۴ و ۳۱۳ گفته‌اند و به نظر آقای مظفر حق آن است که عدد خاصی ملاک نیست بلکه گروهی باشند که اجتماع همه آنان بر دروغ محال باشد. ویژگی‌های خبر متواتر: در خبر متواتر خصوصیاتی وجود دارد: اولاً راویان خبر به اندازه‌ای باشند که معمولاً احتمال دروغ

همه آنان محال باشد. ثانیاً از گفته آنان یقین و اطمینان حاصل شود. ثالثاً یقین از خود خبر به دست آید نه از خبر همراه با قرائن اقسام خبر متواتر: خبر متواتر به لفظی و معنوی و اجمالی تقسیم می شود که شرح آنها در کتب مفصل اصولی از جمله در مبحث ادله حجیت خبر واحد در اصول فقه آقای مظفر آمده است.

خبر واحد: خبری که مفید آرامش دل نباشد و به درجه یقین و اطمینان نرسد چه راویان آن یکی باشد یک نفر باشد یا بیشتر به حد خبر متواتر نرسد خبر واحد گویند و چند قسم است: خبر صحیح، خبر حسن، خبر موثق، خبر ضعیف. در حجیت خبر متواتر جای هیچ تردیدی نیست اما در حجیت خبر واحد سخن فراوان است که به چند مورد آن اشاره می‌شود: الف)خبر واحد اگر همراه با قرائن قطعی یعنی پشتوانه آن آیات قرآن یا سنت متواتره یا اجماع محصل قطعی یا حکم عقلی قطعی باشد همانند خبر متواتر حجت است مانند نامه‌ی امام علی(ع) به مالک اشتر که متن خود نامه نشان‌گر کلام معصوم است. ب)خبر واحد اگر با قرائن یقینی همراه نبوده یا با قرائن ظنی همراه باشد مثلاً مشهور علماء به آن حدیث عمل کرده باشند یا اجماع منقول مؤید آن باشد مورد اختلاف است. شیخ طوسی و اکثر علماء شیعه می‌گویند دلیل قطعی داریم مثل آیات و روایات پس حجت است و.. سیدمرتضی و برخی دیگر از علماء می‌گوید دلیل قطعی نداریم پس حجت نیست و دلایلی ذکر می‌کنند که در کتب اصولی آمده است(محمدی، *شرح اصول فقه*، ۱۳۲/۳ تا ۱۳۹؛ محمدی، *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، ۱۶۸؛ مجمع بحوث الاسلامیه، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۶۱ و ۳۱۷). (الف)

۶۸. ابوالهذیل علاف(۲۳۵ق/۸۴۹م) از معتزله بصره: ابوالهذیل محمد بن هذیل علاف، به علت این که خانه اش در بصره در محل علاف‌هاقرار داشت به این نام خوانده شده است. از طبقه ی ششم معتزله شمرده شده است(ابن مرتضی، طبقات، ۴۴) شصت کتاب در رد مخالفان در مطالب دقیق و جلیل کلام نوشت و بحث هایی درباره ی لطیف کلام دارد. با هشام بن حکم و گروهی از مخالفان مناظره داشته است. گفته شده به وسیله ی او سه هزار تن مسلمان شدند(همان، ۴۴). علی(ع) را برتر از عثمان می دانست به شیعه بودن مشهور است زیرا در آن زمان شیعه کسی بود که علی(ع) را بر عثمان برتر می دانست(همان، ۴۸). از خلیفه در هر سال ۶۰ هزار درهم گرفته بین یارانش تقسیم می‌کرد. آثار بسیاری به او نسبت داده‌اند. ابن ندیم در فهرست، ابن ندیم(۲۹۶) آنها را ذکر کرده است از جمله کتاب‌های او الامامه علی هشام، کتاب الحجه علی الملحدین، الرد علی اهل الادیان است. وی در کتاب الرد علی النظام نظریه نظام درباره اعراض و انسان و جزء لایتجزی را کافر دانسته است(مشکور، فرهنگ فرق، ۴۴۶). جبایی هم در رد ابوالهذیل درباره‌ی مخلوق بودن کتابی دارد و او را تکفیر کرده است. نیز جعفر بن حرب کتابی در توبیخ ابوالهذیل دارد. ابوالهذیل معتقد است که خداوند کاری را می کند که شایسته‌تر و اصلح برای بندگانش است شیخ مفید نیز این نظر را دارد(اوائل المقالات، ۵۹). (ع)

۶۹. زراره بن اعین(۱۵۰ق/۷۶۷م) زراره بن اعین شیبانی از بزرگان شیعه از خاندان اعین. کتاب استطاعت و جبر از اوست(نجاشی، رجال، ۱۷۵). زراره و دو برادرش ابتدا از حامیان زید بن علی بودند سپس از یاری او دست برداشته و جزو یاران امام باقر(ع) شدند. پس از وفات امام باقر(ع) به امام صادق(ع) پیوست. برخی از علمای اهل سنت عقاید نارواییی به زراره نسبت داده‌اند(بغدادی، الفرق بین الفرق، ۴-۶۳) ولی علمای شیعه تمام این نسبت‌هارا دروغ و باطل دانسته‌اند(ر.ک حسنی رازی، تبصره العوام، ۱۷۶). (ع)

۷۰. محمد بن طیار از متکلمان امامی و احتمالاً محمد بن عبدالله بن طیار شخصی است که از امام صادق روایت کرده و عبدالله بن بکیر از او روایت می‌کند و در تهذیب و استبصار شیخ طوسی از او روایت شده است(خویی، معجم رجال، ۲۰۵/۱۷). (ع)

۷۱. از جمله مباحثی که شیخ مفید در لطائف کلام به آن پرداخته است فلسفه طبیعی، فیزیک و نجوم می‌باشد. اکنون نظریات جدیدی در زمینه این علوم مطرح شده است که با نظر علمای گذشته تفاوت دارد. با توجه به تفاوت نظرها و نیاز به تخصصی که در این علوم وجود دارد فقط مطالب را ترجمه و از شرح و توضیح خودداری کرده‌ایم. (ع)

۷۲. ابوالحسین خیاط(۳۰۰ق/۹۱۲م): ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان از سران معتزله و استاد ابوالقاسم بلخی بود. پیروان او را خیاطیه گفته‌اند. ابن المرتضی او را در طبقه هشتم معتزله آورده. فقیه و فاضل بود و حافظه‌ای قوی داشت. وی علی(ع) را افضل صحابه می‌دانست(ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ۸۶). کتابی به نام الانتصار در رد ابن راوندی نوشت سخن او در زمینه‌ی معدوم مشهور است به این جهت پیروانش را معدومیه نیز گفته‌اند. معتزله در نهادن نام چیز بر معدوم اختلاف کرده‌اند. بعضی گویند نباید معدوم را معلوم مذکور دانست و شیء دو ذات و جوهر و عرض بودن آن درست نیست. ابوالحسین خیاط از دیگر معتزله جدا شد و گفت جسم در حال عدم جسم است زیرا که در حال حدوث جسم باشد و جایز نیست معدوم را متحرک بدانیم. او معتقد بود هر وصفی که در حال حدوث جایز باشد در حال عدم نیز ثابت است(بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱، ۱۶۳). مفید در مورد معدوم با او موافق نیست و معدوم را جسم یا جوهر یا عرض یا شیء نمی‌داند. خواندن به این نام‌ها آن را مجازی ذکر می‌کند(اوائل، ۹۸). (ع)

۷۳. نظریه مرکز بودن زمین در زمان مفید مطرح بود و منجمان مسلمان تحت تأثیر نظریات ارسطو و بطلمیوس قرار داشتند و زمین را مرکز عالم می دانستند. البته افرادی در جهان اسلام وجود داشتند که به نظریه بطلمیوس شک کرده بودند هم چون ابوسعید سجزی که مسئله حرکت زمین را مطرح و ابوریحان بیرونی نیز بدان توجه کرد(بیرونی، استیعاب الوجوه المملکته، ۱۲۵) و امروز ثابت شده است که زمین در مرکز نیست. در مورد کروی بودن زمین، مفید همین اعتقاد را داشت اما افرادی چون ابوعلی جبایی مخالف بوده وی در تفسیر آیه «الذی جعل لکم الارض فراشاً» (بقره/۲۲) یعنی خداوند زمین را پهن قرار داده است به رد کروی بودن زمین پرداخته است و نوشته زمین با وجود دریاها نمی تواند کروی باشد، چون آب جز در جایی که دو جانب متساوی دارد قرار نمی‌گیرد. اگر یک گوشه زمین بلندتر از قسمت دیگر باشد، آب از ناحیه مرتفع به سمت پایین جاری می‌گردد. شیخ طوسی به رد سخن جبایی پرداخته و نوشته است آیه مزبور دلالت بر گفتار وی دارد زیرا کسی که می‌گوید زمین کروی است منظورش این است که جمعاً به شکل کره است(طوسی، تفسیر تبیان، ۱۰۲/۱). (ع)

۷۴. خلاء و ملاء: ابوهاشم جبایی و پسرش و جبریان و مشبهه معتقد به وجود خلاء بودند ولی شیخ مفید و ابوالقاسم بلخی مخالف وجود خلاء بوده و علت را این می‌داند اگر خلاء بود دیگر تفاوتی میان ذره‌ها و اجسام پیوسته و ناپیوسته وجود نمی داشت(اوائل المقالات، ۱۰۰). (ع)

۷۵. طبع: عبارت است از خصوصیات و سرشت انسان و حکما آن را خصوصیت اشیاء نیز می‌دانند مانند سوزندگی آتش و سر دی یخ. طبع مبدء حرکتی است که با شعور و آگاهی و اراده همراه باشد مانند حرکت ابتدایی حیوان و یا مبدء حرکتی است که بی‌شعور باشد مثل حرکت فلک به نظر کسی که فلک را بی‌شعور

می‌داند. شیخ مفید می‌فرماید اشیاء طبع‌هایی هستند که آنها را آماده ایجاد عملی در جهت معین می‌کند. مانند کسی که زبانش را به سقف دهان تکیه می‌دهد و از آن آواها و کلمات پدید می‌آورد. وی معتقد است آدمی بالضروره خدا را می‌شناسد و این معرفت از قرآن حاصل می‌شود که نمی‌توان منکر آن شد(مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی مفید*، ۹۴) در جای دیگر می‌گوید: آدمی هیچ فعلی جز اراده ندارد که در باطن قلب اوست و حرکات انسان فعل او نیست(همان، ۲۲۶) و نیز می‌گوید فاعلیت آدمی در افعال درونی اوست اما فاعلیت افعال بیرونی به خدا یا طبیعت نسبت داده می‌شود(همان، ۴۸). (الف)

۷۶. همان ابوالقاسم بلخی است. به شماره ۴۲ مراجعه شود.

۷۷. اسطقستات: اصل آن اُسطقس و اصطلاح فلسفی است و غالباً به معنای عناصر اربعه آمده است و معادل کلمه عناصر عربی است لکن به معنای عام بر اصول ترکیب کننده هر موجودی اطلاق شده است و در کلمات فلاسفه همان عناصر اربعه و اصول کائنات است(سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱، ۱۸۴). از آن جا که اجزای جهان به آن بستگی دارد «ارکان» نامیده شده و در حقیقت مبدأ هستی است و قابل تغییر و دگرگونی می باشد به معادن و نباتات نیز اسطقسات گویند(مجمع بحوث الاسلامیه، شرح المصطلحات الکلامیه، ۲۲). به نظر شیخ مفید اجسام از طبیعت های چهارگانه حرارت، برودت، رطوبت و یبوست ایجاد شده است(اوائل المقالات، ۱۰۲). (الف)

۷۸. جعفربن حرب(۲۳۶ق/۸۵۰م) از معتزله بغداد: ابوالفضل جعفربن حرب همدانی و از طبقه هفتم معتزله بود که در زمان خود به ریاست رسید. از تقوای او منابع یاد کرده‌اند(ابن ندیم، فهرست، ۲۱۳؛ ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ۷۳). در عصر واثق می‌زیست و در جلسات مناظره شرکت داشت. در مسائل جلی و دقیق علم کلام کتاب داشت از جمله آثارش کتاب الاستقصاء، الاصول، الرد علی اصحاب الطبائع(ابن ندیم، فهرست، ۲۱۳) بود. جعفربن حرب در مکتب بغداد، جانشین بشر بن معتمر گردید(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص۵۹). شیخ مفید در اوائل المقالات یک جا نظر او را مطرح کرده(۱۰۳) و آن در گفتار اراده و موجب آن است، اما کتابی به نام نقض الامامه علی جعفربن حرب دارد(نجاشی، رجال، ۴۰۰). (ع)

۷۹. تولد و متولد: متولد چیزی است که از عمل دیگری و بر حسب آن واقع شود(النیسابوری، *الحدود المعجم*، ۷۲؛ *شرح المصطلحات الکلامی*، ۲۵۴). متکلمان اسلام کارهایی که از انسان‌هاسر می‌زند به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱.فعل مباشر، عملی است که بدون واسطه و مستقیماً از انسان صادر می‌شود مانند حرکت دست که با اراده‌ی خود انسان و علت تامه به وجود می‌آید.

۲.فعل متولد، یعنی عملی که با واسطه از انسان صادر می‌شود و سبب انجام آن عمل دیگری است مانند حرکت قلم که به سبب حرکت دست ایجاد می گردد و نمی‌توانیم با اراده باطنی و بدون حرکت دست قلم را به حرکت درآوریم. فعل متولد بر دو قسم است: الف)گاه فعل متولد در محل قدرت حادث می‌گردد، مانند حرکت قلم یا کلید. ب)گاهی فعل متولد در غیر محل قدرت ایجاد می‌شود مانند فرو ریختن سقف و کشته شدن گروهی.

۳.فعل مخترع، عملی است که از عدم به وجود می آید و پیش از عمل هیچ گونه محل و موضوعی در کار نبوده است مانند ایجاد فرشتگان و آفرینش عالم هستی که سابقه عدم دارند. متکلمان عدلی مذهب معتقدند که فعل مباشر، مخصوص بنده است و فعال آن خود انسان است(هر چند اشاعره یعنی جبریه معتقدند فعل

خداوند است) و فعل مخترع اجماعاً عمل خداوند است یعنی خالق کائنات و فرشتگان، خداوند است و اما در مورد فعل متولد چند نظریه است: اکثر معتزله آن را همانند فعل مباشر از ناحیه انسان می‌دانند و برخی گفته‌اند انسان تنها اراده دارد و حوادثی که ایجاد می‌شود به طبیعت محل و اشیاء برمی‌گردد و انسان تنها جزئی از آن است و خداوند فقط خلق کرده است. عده‌ای دیگر گفته‌اند عمل انسان منحصر در فکر و اندیشه است و کلیه‌ی حرکات و افعال از لوازم فکر و به طور طبیعی از انسان صادر می‌شوند. نظام معتقد است عمل انسان حرکاتی دارد که در او بر حسب انگیزه‌ها پدید می‌آید مثلاً سرش را برمی‌گرداند برای دیدن و انسانیت یک حقیقتی است جاری در کل این پیکره که از جمله این مجموعه قلب است و کارقلب همان اراده و اعتقادات است و اما کارهایی که در خارج انجام می‌گیرد و جدای از انسان است مانند نویسندگی، نقاشی و... همگی فعل خداوند است که خداوند مثلاً نویسندگی را در کاغذ و... قرار می‌دهد. اشاعره می‌گویند همان‌گونه که فاعل فعلِ مخترع خداوند است، فاعل فعل متولد هم خداوند است و فاعل فعل مباشر نیز خداوند است. اما به نظر می‌رسد که متولدات هم مانند نوشتن مربوط به انسان است زیرا انجام دهنده‌ی آن را می‌توان بر فعل یا ترک آن کار ستایش یا نکوهش کرد هم چنان که در مباشر هم چنین است(محمدی، *شرح کشف المراد*، ۲۴۳ تا ۲۴۹؛ مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*، ۲۵۴؛ النیسابوری، *الحدود المعجم*، ۷۲). (الف)

۸۰. خبر مستفیض: منظور از خبر مستفیض شایع شدن و پخش شدن خبر است به حدی که برای شنونده اطمینان‌آور باشد. در تحقق استفاضه، عدد معینی شرط نیست بلکه خبر دهندگان باید به اندازه‌ای باشد که از خبر آنان گمان قوی و حداقل تعداد آنان از دو نفر بیشتر باشند تا با بینه تفاوت داشته باشد و بینه عددش دو نفر عادل است مواردی که با استفاضه ثابت می‌شود عبارتند از: مرگ، نَسَب، وقف و ازدواج زیرا ثابت کردن این‌هابا بینه معمولاً دشوار است(شهید ثانی، *الروضه البهیه*، ۳. ۱۳۵). (الف)

۸۱. تقیه: یعنی پوشاندن حقیقت و عدم اظهار عقاید خویش به دلیل ضرر دینی یا دنیوی(مفید، تصحیح الاعتقاد، ۱۱۵) یا آشکار کردن باطل و پوشاندن حق به خاطر ترس از ظالمان(شرح المصطلحات الکلامیه، ۸۰). در تعریف شیخ مفید تقیه یعنی پوشاندن حقیقت و اعتقاد در برابر مخالفان جایی که ضرر دینی یا دنیوی به دنبال دارد(تصحیح الاعتقاد، ۶۶). مفید تقیه را بسته به اوضاع و شرایط می‌داند و حد عملی که برای تقیه قرار می‌دهد، پرداختن به کاری است که موجب قتل مؤمنی شود که دین خود را پنهان کرده است(اوائل، ۱۱۸). مذهب تقیه ارتباط نزدیک با اعتقاد به غیبت امام دوازدهم دارد. شیخ مفید در پاسخ به اعتراض معتزله و دیگران درباره‌ی نیاز امام به غیبت و این که یازده امام دیگر غیبت نکردند در حالی که در معرض هر گونه شکنجه‌های سخت بودند، می‌گوید وضع یازده امام نخستین با وضع امام دوازدهم تفاوت دارد زیرا آنان آشکارا به تقیه سفارش می‌کردند و شورش بر ضد فرمانروایان زمان را مجاز نمی‌دانستند پس آنان و پیروانشان در آرامش بودند از طرفی وقتی مهدی(عج) بیاید دیگر تقیه بر شیعیان روا نیست و به همین دلیل حکومت‌های حاضر دنبال فرصت می‌گردند تا امام دوازدهم را بکشند تا وضع خود را نجات دهند پس بر امام دوازدهم واجب است که در غیبت زندگی کند و تا زمانی که صلاح باشد به فرمان خدا ظهور کند و بدی‌ها را از جهان براندازد(مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۳۷۲ و ۳۷۳). (الف)

۸۲. اسم و مسمی: اسم در اصطلاح متکلمان بر مسمی یا موضوع له دلالت دارد. مسمی به معنایی است که اسم در برابر آن قرار داده می‌شود(مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*، ۳۲۸). اسم، هر

لفظی است که دلالت بر ذات کند بدون در نظر گرفتن صفتی از صفات(همان، ۲۳). معتزله معتقدند اسم غیر از مسمی است اما اشاعره اسم و مسمی را یکی می‌دانند(*سیر کلام در فرق اسلامی*، ۳۳۶ و ۳۳۷). مفید اسم را غیر از مسمی می‌داند همان طور که صفت را غیر موصوف می‌دانست(*اوائل المقالات*، ۱۱۹؛ چرندابی، ۲۱۷). (الف)

۸۳. ناسخ و منسوخ به شماره ۵۹ مراجعه شود.

۸۴. دهریه(دهری): به کسی که اعتقاد به قدیم بودن عالم و نفی مؤثر دارد، «دهری» گویند. به عبارت دیگر کسانی که روزگار را قدیم دانسته و حوادث را به آن نسبت می‌دهند، دهری گویند(مجمع بحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الکلامیه*، ۱۴۹). در تعریف دیگر آمده است: هر چه غیر از خدای سبحان باشد مطلقا حوادث دهریه است که سابقه‌ی نیستی دارد و در حقیقت است کل هستی موصوف به حدوث زمانی است یعنی زمانی نبوده و بعد به هستی تبدیل شده است(استر آبادی، *الرواشح السماویه*، ۳۷). (الف)

۸۵. تألیف قرآن: درباره‌ی جمع و تألیف قرآن که آیا در عصر خود پیامبر(ص) اتفاق افتاده یا ممکن است در زمان خلفاء صورت گرفته باشد دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد اما نظر علمای اصول شیعه در تدوین قرآن این است که در زمان خود پیامبر(ص) انجام یافته و توقیفی است. آیت الله خوئی در این باره می‌فرمایند: نسبت جمع آوری قرآن به خلفا و دوران بعد از پیامبر (ص) امری است موهوم، و پنداری است غلط و بی‌اساس که با قرآن و سنت و اجماع و عقل مخالف می‌باشد و طرفداران تحریف نمی‌توانند از این راه نظریه‌ی بی‌اساس خود را اثبات کنند بلکه قرآن در دوران خود پیامبر (ص) و به دستور و نظارت وی تدوین شده. البته عثمان در دوران خویش قرآن را جمع‌آوری کرد. ولی نه به آن معنا که سوره‌ها و آیات قرآن را در یک مصحف تدوین کند و از پراکندگی به صورت یک مجموعه واحد در آورد، بلکه بدین معنا که او تمام مسلمانان را در قرائت یک قاری مخصوص، جمع و متحد کرد و قرآن‌های دیگر را که با قرائت مورد نظر موافق نبود سوزاند و به تمام شهرها نوشت که چنین قرآن‌ها را بسوزانند و بدین وسیله مسلمانان را از هر گونه اختلاف قرائت نهی و منع نمود که آن را در اصطلاح «توحید المصاحف» می نامند(ر.ک خوئی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ۹۱ تا ۹۵). عده‌ای از بزرگان اهل سنت به صراحت این مطلب را بیان کرده‌اند از جمله حارث محاسبی می‌گوید این جمله که معروف است که عثمان قرآن را جمع کرده به این معنا نیست بلکه عثمان از اختلافی که میان اهل شام و اهل عراق در قرائت حروف و کلمات قرآن به وجود آمده بود به وحشت افتاد و مردم را وادار کرد که قرآن را با یک قرائت و با همان روشی که خود او و عده‌ای از مهاجر و انصار اختیار کرده بودند بخوانند(سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ۱۶۶). (الف)

فهرست اعلام

فهرست منابع

۱. آقا بزرگ طهرانی، محمد بن حسن. الذریعه الی تصانیف الشیعه. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۷۷.

۲. آملی، شمس الدین محمد. نفایس الفنون فی عرائس العیون. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامی. ۱۳۷۹ق/۱۳۳۹.

۳. ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه. ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م.

۴. ابن الاثیر، عزالدین علی. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر للطباعه و النشر. ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.

۵. ابن تیمیه، تقی الدین احمد. منهاج السنه النبویه فی نقش کلام الشیعه و القدریه. بولاق مصر: مطبعه الکبری الامیریه. ۱۳۲۳ق.

۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک. تحقیق محمد عبدالقادر عکا و مصطفی عبدالقادر عکا. بیروت: دارالکتب العلمیه. ۱۴۱۲-۱۹۹۲.

۷. ابن حجر عسقلانی. لسان المیزان. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. ۱۳۹۰-۱۹۷۱م.

۸. ابن حزم، علی بن احمد. الفصل فی الملل و النحل. القاهره: مکتبه الخانجی. بی تا.

۹. ابن حجر. تهذیب التهذیب. بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع. ۱۴۰۴-۱۹۸۴.

۱۰. ابن شهر آشوب. معالم العلماء. النجف: المطبعه الحیدریه. ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.

۱۱. ابن العبری، غریغوریوس. تاریخ مختصر الدول. تحقیق انطون صالحانی الیسوعی. بیروت: دارالشرق. ۱۹۹۲.

۱۲. ابن کثیر. البدایه و النهایه. تحقیق علی شیری. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۸-۱۹۸۸م.

۱۳. ابن المرتضی، احمد بن یحی. کتاب طبقات المعتزله. تحقیق سوسنه دیفلد. بیروت: ۱۴۰۷هـ/۱۹۸۷م.

۱۴. ابن ندیم، محمدبن اسحاق. فهرست ابن ندیم. تحقیق رضا تجدد. طهران: بی نا. ۱۳۵۰.

۱۵. استرآبادی، میرداماد محمد باقر حسین. الرواشح السماویه. قم: دارالحدیث. ۱۳۸۰.

۱۶. اشعری، ابوالحسن علی(۳۲۴). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. تحقیق هلموت ریتر. بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی تا.

۱۷. ----------------. الابانه عن اصول الدیانه. تحقیق د.فوقیه حسن محمود. قاهره: دارالانصار. ۱۳۹۷.

۱۸. اقبال، عباس. خاندان نوبختی. تهران: کتابخانه ظهوری. ۱۳۴۵.

۱۹. امینی، علیرضا و آیتی، محمد رضا. تحریر الروضه. تهران: سمت.چاپ پنجم. ۱۳۸۱.

۲۰. انصاری قمی، محمد رضا. «نقد ترجمه نظریات علم الکلام عند المفید». آینه پژوهش. ش۲۴.

۲۱. بدوی، عبدالرحمن. تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام. ترجمه حسین صابری. بی جا: انتشارات آفاق. چاپ اول. ۱۳۷۴.

۲۲. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر(۴۲۹). الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه. بیروت: دارالافاق الجدیده. الطبعه الثانیه. ۱۹۷۷.
۲۳. بیرونی، ابوریحان. استیعاب الوجوه الممکنه فی صنعه الاصطرلاب. تصحیح محمد اکبر جوادی الحسینی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۸۰.
۲۴. پطروشفسکی، ایلیاپالویچ. اسلام در ایران(از هجرت تا پایان قرن نهم). ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام. چاپ سوم. ۱۳۵۳.
۲۵. تبریزی، میرزا جواد. صراط النجاه. قم: مرکز الثقافی امین. چاپ اول. ۱۴۱۸.
۲۶. حسنی رازی، مرتضی بن داعی. تبصره العوام فی معرفه الانام. تصحیح عباس اقبال. طهران: مطبعه مجلس. ۱۳۱۳.
۲۷. حسین، جاسم. تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(ع). ترجمه محمد تقی آیت اللهی. تهران: امیر کبیر. ۱۳۶۷.
. کشف المراد فی شرح تجرید العقاید. تحقیق حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ هفتم. ۱۴۱۷.
۲۸. حلی، سید مسلم. القرآن و العقیده. تحقیق فارس حسون کریم. ۱۴۱۰.
۲۹. خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد او مدینه السلام. قاهره: المکتبه الخانجی. ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م.
۳۰. خویی، ابوالقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. بیروت- لبنان: دارالزهراء. چاپ چهارم. ۱۳۹۵.
۳۱. ----------. معجم الرجال الحدیث. ۱۴۱۳-۱۹۹۲.
۳۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. میزان الاعتدال. نحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر. ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
۳۳. ---------------------- . تاریخ الاسلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتاب العربی. ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
۳۴. ربانی گلپایگانی ، علی. فرق و مذاهب کلامی. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی. ۱۳۸۵.
۳۵. زرین کوب، عبدالحسین. تاریخ مردم ایران، کشمکش با قدرتها. تهران: امیر کبیر. ۱۳۶۷.
۳۶. سبحانی، جعفر. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. ج۱. تحلیل عقاید اهل حدیث، لفیها، حنابله و حشویه. بی جا: صحیفه. ۱۳۶۹.
. فرهنگ معارف اسلامی. کاویان. چاپ دوم. ۱۳۶۲.
۳۷. سیوطی، جلال الدین. الدرالمنثور. بیروت- لبنان: دارالمعرفه. بی تا.
۳۸. شریف مرتضی. رسایل المرتضی. قم: سید الشهداء. ۱۴۰۵.
۳۹. شکوری، ابوالفضل. «درنگی در روش فقهی شیخ مفید». آینه پژوهش. ش۱۸-۱۷.
۴۰. شوشتری، سید نورالله. مجالس المؤمنین. تهران: اسلامیه. ۱۳۵۴ش.
۴۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر. بی تا.

۴۲. شهید ثانی(زین الدین جبعی العاملی). الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. بیروت: دارالعلم الاسلامی. بی تا.

۴۳. الشیخ الامینی. الغدیر. بیروت- لبنان: دارالکتب العربی. چاپ چهارم. ۱۳۹۷.

۴۴. الشیخ الانصاری. التقیه. تحقیق شیخ فارس الحسون. قم: مؤسسه قائم آل محمد(ص). ۱۴۱۲. چاپ اول.

۴۵. شیخ طوسی، الرسایل العشر. قم: جامعه مدرسین. بی تا.

۴۶. صبحی، احمد محمود. فی علم الکلام دراسته فلسفیه لاراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین. المعتزله. بیروت: دارالنهضه العربیه. ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

۴۷. صدوق،محمد. الاعتقادات فی بین الامامیه. تحقیق عصام عبدالسید. بی جا: ۱۴۱۴.

۴۸. صفایی، سید احمد. هشام بن الحکم مدافع حریم ولایت. نشر آفاق. چاپ دوم. ۱۳۵۹ش.

۴۹. ضمیری، محمد علی. کتابشناسی تطبیقی مذاهب اسلامی.

الاحتجاج. تحقیق السید محمد باقر خرسان. نجف اشرف: دارالنعمان للطباعه و النشر.۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م.

۵۰. طریحی، الشیخ فخر الدین. مجمع البحرین. تحقیق سید احمد حسینی. مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه. چاپ دوم. ۱۴۰۸.

۵۱. طوسی، محمد بن الحسن. اختیار معرفه الرجال معروف برجال الکشی. تصحیح و تعلیق حسن المصطفوی. مشهد: دانشگاه مشهد. ۱۳۴۸.

۵۲. ---------------- . التبیان. تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی. بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی. ۱۴۰۹.

۵۳. ----------------. الفهرست. تحقیق جواد القیومی الاصفهانی. قم: نشر اسلامی. ۱۴۱۷.

۵۴. ----------------. تهذیب الاحکام. تحقیق و تعلیقات السید حسن الموسوی الخرسان. طهران: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۶۴ش.

۵۵. ----------------. رجال الطوسی. تحقیق جواد القیومی الاصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. ۱۴۱۵ق.

۵۶. ----------------. کتاب الغیبه. تحقیق عبدالله الطهرانی و علی احمد ناصح. قم: المعارف الاسلامیه. ۱۴۱۱.

۵۷. ----------------. الرسایل العشر. قم: جامعه مدرسین. بی تا.

۵۸. عبدالحمید موسی،جلال محمد.نشأه الاشعریه و تطورها.بیروت:دارالکتاب اللبنانیه. ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م.

۵۹. فاضل، محمود. «فرقه های کلامی و سیر تاریخی آنها از آغاز اسلام تا قرن بیستم». نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی. ش۱۸ و ۱۹.

۶۰. فخر رازی، محمد بن عمر(۶۰۶). اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین. تحقیق علی سامی النشار. بیروت: دارالکتب العلمیه. ۱۴۰۲.

۶۱. فیض، عباس. تاریخ کاظمین و بغداد. قم: چاپخانه قم. ۱۳۲۷.

۶۲. فیض، علیرضا. مبادی فقه و اصول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ هفتم. ۱۳۷۴.
۶۳. القاضی، عبدالعزیز بن البراج. جواهر الفقه. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ اول. ۱۴۱۱.
۶۴. کلینی، محمد. اصول کافی. تصحیح علی اکبر الغفاری. طهران: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۶۷ش.
۶۵. مادلونگ، ویلفرد. مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی. ۱۳۷۴.
۶۶. متز، آدام. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیر کبیر. ۱۳۶۴.
۶۷. مجلسی، محمد باقر. بحارالانوار. قم: مرکز الرساله. چاپخانه مهر. ۱۴۱۸.
۶۸. مجمع بحوث الاسلامیه. شرح المصطلحات الکلامیه. مشهد: آستان قدس رضوی. چاپ اول. ۱۴۱۵.
۶۹. محقق داماد، سید مصطفی. اصول فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ چهاردهم. ۱۳۸۲.
۷۰. محمدی، ابوالحسن. مبانی استنباط حقوق اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دهم. ۱۳۷۷.
۷۱. محمدی، علی. شرح اصول الفقه المظفر. قم: قدس. ۱۳۷۶.
۷۲. --------- . شرح کشف المراد. قم: قدس. ۱۳۷۶.
۷۳. مشکور، محمد جواد. فرهنگ فرق اسلامی. با مقدمه کاظم مدیر شانه چی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۶۸.
۷۴. ------------- . سیر کلام در فرق اسلامی. تهران: شرق. ۱۳۶۸.
۷۵. مدرسی طباطبایی، حسین. زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۶۳.
۷۶. مفید، محمد بن محمد بن النعمان. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. ترجمه وشرح سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: اسلامیه. چاپ دوم. بی تا.
۷۷. ---------------------- . اوایل المقالات. المؤتمر العالمی لالفیه المفید. چاپ اول. ۱۴۱۳هـ ق.
۷۸. ---------------------- . ایمان ابوطالب. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.
۷۹. ---------------------- . المسائل الجارودیه. تحقیق شیخ محمد کاظم مدیر شانه چی. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.
۸۰. ---------------------- . اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. به اهتمام دکتر مهدی محقق و با مقدمه انگلیسی مارتین مکدرموت. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل؛ مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. ۱۳۸۲.
۸۱. ---------------------- . اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قدم له و علق علیه شیخ الاسلام الزنجانی. تبریز. ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش.
۸۲. ---------------------- . تصحیح الاعتقادات الامامیه. تحقیق حسین درگاهی. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.
۸۳. ---------------------- . التذکره باصول الفقه. تحقیق شیخ مهدی نجف. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.

۸۴. ---------------------- . الجمل. قم: مکتبه الداوری. الاعتقادات. تحقیق عصام عبدالسید. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.

۸۵. ---------------------- . المسایل العکبریه. تحقیق علی اکبر الهی خراسانی. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.

۸۶. ---------------------- . المسائل السرویه. تحقیق صائب عبدالحمید. بیروت- لبنان: دارالمفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴.

۸۷. مقدسی، مطهر بن طاهر. البدء و التاریخ. بی جا: مکتبه الثقافه الدینیه. بی تا.

۸۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپخانه مدرسه امیر المؤمنین. چاپ هجدهم. ۱۳۷۹.

۸۹. مکدرموت، مارتین. اندیشه های کلامی شیخ مفید. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۲.

۹۰. الملطی الشافعی، محمد بن احمد. التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع. تحقیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری. القاهره: المکتبه الازهریه التراث. ۱۹۷۷م.

۹۱. نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. ۱۴۱۶.

۹۲. نعمه، عبدالله. هشام بن الحکم. بیروت: دارالفکر. چاپ دوم. ۱۴۰۵.

۹۳. نیسابوری بدری المقری، محمد بن حسن. الحدود المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیه. تحقیق دکتر محمود یزدی. قم: مؤسسه امام صادق. ۱۴۱۴.

۹۴. ولوی، علی محمد. تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. تهران: بعثت. ۱۳۶۷.

۹۵. یاقوت الحموی. معجم البلدان. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۹۷۹/۱۳۹۹.

۹۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر. بی تا.